

500 AÑOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO

RESISTENCIAS Y APROPIACIONES

Valeria Añón (Coord.)

CLACSO

500 años de la conquista de México

Imagen p. 25: tomada de *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán.

Imagen p. 177: tomada de *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán.

Imagen p. 263: lámina 48 del Lienzo de Tlaxcala, edición Alfredo Chavero (1892).

500 años de la conquista de México : resistencias y apropiaciones / María Inés
Aldao ... [et al.] ; prólogo de Karina Batthyány; coordinación general de Valeria Añón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.
Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-813-163-4
1. Historia. 2. México. I. Aldao, María Inés. II. Batthyány, Karina, prolog. III. Añón, Valeria, coord.
CDD 306.09

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro
Diseño interior: Eleonora Silva

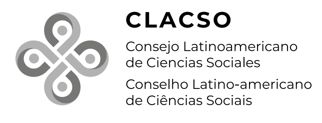
500 años de la conquista de México

Resistencias y apropiaciones

Valeria Añón
(Coord.)









LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

500 años de la conquista de México. Resistencias y apropiaciones (Buenos Aires: CLACSO, abril de 2022).
ISBN 978-987-813-163-4



CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 **|** C1023AAB Ciudad de Buenos Aires **|** Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 **|** Fax [54 11] 4305 0875 **|** <clacso@clacsoinst.edu.ar> **|** <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Parte 2. La reinvención de la conquista

Parte 3. Textos críticos que inventaron un mundo

Presentación

La conquista de la ciudad de México-Tenochtitlan representa un acontecimiento fundante de la expansión del sistema imperial de dominación no solo de Mesoamérica, sino de todo nuestro continente y de África. Reflexionar sobre este hito hoy es considerar un proceso de larga temporalidad que continúa impactando hoy en día en nuestras realidades latinoamericanas y caribeñas. Es decir, implica insertarse en un debate que, lejos de estar cerrado o concluido, sigue latente no solamente para México sino para todo el continente, sobre los inicios del proceso de expansión a nivel global de un capitalismo que en la actualidad sigue desplegando, cada vez con más intensidad, sus desigualdades y contradicciones. Es en ese contexto que CLACSO toma la iniciativa de publicar este volumen en acceso abierto que se posiciona entre las numerosas polémicas abiertas por esta efeméride con mirada crítica y renovadora.

Las conmemoraciones se presentan como ocasiones propicias para reflexionar sobre los modos colectivos de interpretación del pasado y sus usos o apropiaciones como modos de intervenir en el presente. Siguiendo tal línea, este libro recupera aportes ya clásicos, que representaron parteaguas en la interpretación de la guerra española-mesoamericana, a la par que reinventa y disputa los sentidos del acontecimiento a través de nuevas lecturas que participan del impulso internacional de numerosos historiadores, antropólogos,

críticos culturales y de las propias comunidades por complejizar la perspectiva y la concepción restringida sobre este evento.

El debate actual se produce asimismo en la dimensión discursiva que siempre es, como bien se indica en la introducción, una discusión ideológica. La representación del pasado puede indagarse a través de las palabras que se usaron y que seguimos utilizando para referirlo. En el arco terminológico entre la conquista y la resistencia, la guerra y el ya tan anacrónico “encuentro”, la invasión y la negociación, se dirimen sentidos políticos que inciden en nuestra actualidad. La caída en 1521 de la entonces más grande ciudad del mundo marcó el inicio de un sistema colonial que instaló un nuevo orden político, jurídico, social, cultural, lingüístico, económico, religioso en Nuestra América. Sin embargo, también representó el comienzo de un proceso de resistencia que se sostiene hasta la fecha a través de múltiples actitudes, manifestaciones y mecanismos de nuestros pueblos.

Este aporte indaga, además, las escrituras contemporáneas al acontecimiento, qué dicen y qué ocultan, así como los modos en que se ha reflexionado sobre ellas anteriormente. Así, se reivindican voces y rostros escondidos o desplazados, haciendo foco en las miradas y los repertorios de las poblaciones autóctonas. Evitando cualquier ángulo simplificador o idealizador de estas, este volumen busca reponer las polémicas entre comunidades, la revisión crítica de las voces originarias y el papel de aliados y enemigos indígenas en la guerra, reestableciendo las tensiones del proceso.

Estos y otros más, son los interrogantes que nos motivaron y estimularon para convocar a los y las especialistas que componen este volumen colectivo para que, coordinados por Valeria Añón, intervinieran con voz original en el debate en ocasión de los 500 años de la conquista de México.

Karina Batthyány
Secretaria Ejecutiva
CLACSO

Introducción
La conquista de México
Conmemoraciones y debates en el siglo XXI

Valeria Añón

¿Quién podrá conmover los cimientos del cielo?

En 2021 se cumplieron 500 años de la caída de México-Tenochtitlan, que la tradición y la historia inscriben el 13 de agosto de 1521. Este hito marca, en el discurso histórico, pero también artístico, literario, social, la conquista del centro de México por parte de Hernán Cortés, sus tropas y sus aliados. En la imaginería posterior, este acontecimiento ha tenido implicancias múltiples, heterogéneas, modélicas respecto de los modos de conquista en todo el continente, del vínculo con el *otro* americano (así es planteado en las crónicas) y de su imagen misma. Por ese motivo, ha recibido innúmeras reescrituras y reinvenciones a lo largo de los siglos, que intentaron volver inteligible el acontecimiento, colocarlo en el marco de un proyecto imperial (ese primer imperio moderno, el ibérico, sobre el cual se funda

la Modernidad-Colonialidad), fijar sus sentidos, y cuestionar la idea misma de "conquista" y sus implicancias.[1]

En vistas de esta efeméride, las conmemoraciones y disputas críticas se han venido desplegando, en América (en especial, en México, claro), Europa y los Estados Unidos desde mediados de la década pasada y alcanzaron su clímax en 2021, cuando se llevaron a cabo –y continúan desplegándose– numerosos encuentros (virtuales o presenciales, sometidos al devenir de la pandemia), simposios y circulación de textos en el ámbito continental.[2] El volumen que aquí se propone se inserta en ese debate y participa en la polémica con una perspectiva americanista y situada.

[1] No es el objetivo de esta introducción, ni de este libro, realizar un recuento histórico de lo ocurrido o volver sobre datos ya muchas veces transitados. Para una lectura renovada de estos acontecimientos y este corpus (el de las crónicas, imágenes y objetos de la conquista de México) véanse Añón (2012), Mundy (2018), Gruzinski (2010 y 2021), Navarrete Linares (2019), los polémicos libros de Townsend (2015) y Restall (2019), y clásicos como el de Hugh Thomas (reeditado en 2020), así como las intensas y fructíferas búsquedas archivísticas de María del Carmen Martínez Martínez (2013) y las ediciones llevadas a cabo por Battcock y Añón (Alva Ixtlilxóchitl, 2021, en prensa), Granados (Cortés, 2021) y Añón (Sahagún, 2016 y Cortés, 2010), entre otras.

[2] Entre los volúmenes colectivos que analizan, desde diversas perspectivas y disciplinas, el acontecimiento y sus relecturas destaco *Nuevos asedios a la conquista de México,* editado por Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez en 2021, a partir de un coloquio realizado en Puebla en 2019; *La conquista de México y su uso en la historia*, coordinado por Hipólito Rodríguez Herrero (2021); y *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550),* editado por Martín Ríos Salama (2021). Respecto de los libros monográficos, sobresalen por las polémicas que han suscitado *La conquista. Catástrofe de los pueblos originarios* de Enrique Semo (2014); *¿Quién conquistó México?* de Federico Navarrete (2019); *La batalla por Tenochtitlan* de Pedro Salmerón Sanginés (2021). Si bien un rastreo pormenorizado de ediciones y diversos objetos culturales no es el objetivo de esta breve introducción, me interesa subrayar además la extensa y descollante labor llevada a cabo en el micrositio web *Memórica,* coordinado por Clementina Battcock (https://memoricamexico.gob.mx/) y la edición de varios volúmenes breves, para un público general, de la UNAM con el título *México 500* y la serie *Material de lecturas. 1521: un atado de vidas,* que buscan disputar los sentidos en torno a la conquista del centro de México y sus protagonistas.

Los debates

Tres son las dimensiones –objeto de discusión e incluso de enfrentamiento en esta conmemoración– que interesan en este volumen: una dimensión discursiva, una temporal y una actoral. Estas no son ajenas ni antagónicas, sino que funcionan de manera tan complementaria como entrelazada, y dan cuenta del peso de la conquista de México en las polémicas de hoy.

En primer lugar, una dimensión terminológica, que es política e ideológica. Esta se organiza en torno a la díada "conquista-resistencia" y establece un marco de continuidad con los debates de otro quinto centenario, el de 1492-1992. Esta persistencia, indicada en nuestro volumen en los trabajos de Federico Navarrete, Noé Jitrik y Enrique Dussel, por ejemplo, permite expandir la concepción de la conquista más allá de las fronteras y las temporalidades mexicanas, y establece ciertas insistencias que se hallan en el corazón de la fundación del mundo moderno-colonial.

Tal como en su momento se debatió entre "invención" (O'Gorman), "encuentro" (León-Portilla), "descubrimiento y encubrimiento" (Dussel), la tensión hoy parece estar puesta en las múltiples acepciones y temporalidades de la "conquista". Esta es entendida desde la acepción clásica que tiene su centro en la experiencia mexica y la caída de Tenochtitlan (1519/1521) y que remite a una definición acotada e histórica de la noción en el siglo XVI,[3] hasta la más ampliada noción de conquista como una experiencia bélica de violencia y arrasamiento que no ha concluido.[4]

Ambas perspectivas se intersectan, en contrapunto, con la noción de "resistencia", sostenida como discurso oficial en México, dado que se conmemoran *500 años de resistencia indígena.* Para ello

[3] Véanse por ejemplo las posiciones de Rodrigo Martínez Baracs y Andrea Martínez Baracs en diversas exposiciones públicas y en la revista *Letras Libres.*

[4] Remito a la noción de "conquistualidad" de Rita Segato (2018) y a las afirmaciones de Bolívar Echeverría (Aguirre Rojas, 2001; citado en Rodríguez Herrero, 2021, p. 9).

se seleccionaron dos personajes paradigmáticos y desplazados a un tiempo: Isabel Moctezuma y Cuauhtémoc.

Imagen 1. Publicidad del Gobierno de México a propósito de los 500 años



Fuente: https://gob.mx/

Paradigmáticos porque, ya desde la *Tercera carta de relación* de Hernán Cortés, Cuauhtémoc representa al enemigo valeroso y vencido, elegíaco incluso (recordemos la imagen de la caída de Tenochtitlan, cuando Cortés lleva a Cuauhtémoc ante él y este, siempre según el capitán, "...díjome en su lengua que ya él había hecho todo lo que de

su parte era obligado para defenderse a sí y a los suyos hasta venir en aquel estado, que ahora hiciese de él lo que yo quisiese; y puso la mano en un puñal que yo tenía, diciéndome que le diese de puñaladas y le matase", Cortés, 2010, p. 317). La imagen de Cuauhtémoc ha persistido y ha sido retomada por la retórica de la identidad nacional en los siglos XIX y XX, algo que también puede apreciarse en las artes visuales, escultóricas y monumentales de todo México.

Isabel Moctezuma, a diferencia de la controvertida Malinche (que analizamos en el epílogo), representa en el imaginario nacional la mujer valerosa y rebelde, sometida por la fuerza al capitán pero también libre de rechazarlo y distanciarse de su hija en común, así como de reclamar bienes y reconocimientos como mujer noble. En su figura aparecen los personajes desplazados en el relato clásico u oficial de la conquista: las mujeres, los comunes. Esta representación, que además enfatiza en tocados, atavíos y *chimalli* (escudos) el ideal guerrero mexica, desplaza por completo la idea de encuentro; borra de la escena la presencia española, que solo aparece supuesta a partir del conflicto bélico; cruza preocupaciones contemporáneas de género e identidad, y hace de la resistencia a la conquista el eje de la nueva retórica oficial.

Ello se entrelaza con el gesto que, según numerosos especialistas y académicos de diversa perspectiva ideológica, constituye una suerte de inauguración y piedra de toque de las conmemoraciones de este quinto centenario: la carta que la presidencia de México envió a España en 2019 (específicamente a la Casa Real Española y al presidente de gobierno) solicitando que estos pidieran perdón por la conquista. Si bien el texto nunca se conoció de manera oficial, sirvió para poner en el centro de la escena la conmemoración como *polemos;* la persistencia de huellas, memorias, representaciones respecto de la conquista; la idea de una resistencia inconclusa y tenaz.[5] Como gesto performativo y acto de

[5] No es posible dar cuenta aquí de las numerosas reacciones, a favor y en contra, que este gesto suscitó. Una postura crítica se despliega en García Loaeza y Martínez Costilla (2021, p. 11) y en las numerosas intervenciones de intelectuales como Enrique

habla, la epístola (género del discurso latinoamericano por excelencia) recorrió el camino trazado siglos atrás por las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, para proponer no la obediencia, pero sí el reclamo.[6] Si esta primera discusión es discursiva, queda claro que excede ampliamente el marco representacional y retoma la tradición cronística de *hacer cosas con palabras,* es decir, de producir discursos que buscan tener un efecto, interceder en una polémica, torcer una voluntad.

La segunda dimensión entrelazada remite al tiempo o los tiempos de la conquista, incluso a las conquistas, donde el plural busca quebrar las ideas de rapidez, homogeneidad y superioridad española que las crónicas de tradición occidental y cierta zona de la historiografía del siglo XIX contribuyeron a forjar para la caída de México-Tenochtitlan. Para ello, se discute la fecha del 13 de agosto como fin y como clivaje, y se plantean lecturas de continuidad entre ese 1521 y el presente. Además, se cuestionan periodizaciones y cronologías de la guerra hispano-indígena y de conflictos bélicos autóctonos anteriores (Villella, 2021; Benton, 2021). ¿Por qué conmemorar la conquista según los hitos del primer avance cortesiano, según el encuentro de Cortés y Motecuhzoma en noviembre de 1519 o la caída de Tenochtitlan en agosto de 1521? ¿Cuánto ha contribuido esta cristalización del tiempo a configurar el mito de una conquista fácil que, además, opera metonímicamente, leyendo la conquista del centro de México, y en especial la rendición mexica, como marca de la sujeción de todo un territorio?[7]

Disputar la periodización y la cronología dista de ser un tema exclusivamente académico, tal como lo demuestran los debates políticos en México en torno a la postulada fundación "lunar" de México-Tenochtitlan 700 años atrás, por ejemplo.[8] El *ethos* polé-

---

Krauze en *Letras Libres*, por ejemplo. Navarrete Linares realiza un detalle de este tipo de reacciones en su trabajo incluido en este volumen.

[6] Un análisis de estos gestos y otras conmemoraciones oficiales del quinto centenario puede leerse en Rufer y Añón (*mimeo).*

[7] Para discutir estas nociones, véase en especial la parte II de este volumen y los trabajos de Cruz Cortés y Rodríguez.

[8] Por parte del Gobierno de México, véase https://www.gob.mx/correosdemexico/acciones-y-programas/700-anos-de-la-fundacion-mexico-tenochtitlan-500-anos-de-

mico del archivo de la conquista continúa y define textualidades e intervenciones presentes, es decir, muestra, en el discurso, la continuidad de la colonialidad. Además, la disputa temporal permite leer la conquista de México-Tenochtitlan y sus conmemoraciones en una dimensión espacial más amplia, ya que ha sido objeto de numerosos conversatorios y coloquios a lo largo del continente desde 2017 hasta el presente.[9] En este sentido, gana fuerza la línea que piensa continuidades y persistencias antes que rupturas, tanto en los procesos de conquista como en sus conmemoraciones. Contra una noción de evento único, irrepetible, fabuloso, y de un archivo cronístico sin igual, las lecturas que este libro postula enfatizan las particularidades de la continuidad colonial. Sostenemos que este intenso debate en torno a los 500 años es posible por el peso que el paradigma de la colonialidad ha tenido en los estudios históricos y literarios en las últimas décadas. Qué persiste, qué insiste, qué se desplaza son las preguntas que reúnen estos trabajos.[10]

---

la-resistencia-indigena-y-200-anos-de-la-consumacion-de-la-independencia. El debate académico puede apreciarse, por ejemplo, en la mesa redonda organizada en el Templo Mayor por el INAH y el Gobierno de México en septiembre de 2019 y que contó con la participación de Eduardo Matos Moctezuma, Federico Navarrete, María Castañeda de la Paz y Patrick Johansson, entre otros especialistas. Las críticas en la prensa han sido múltiples y se utilizaron para polemizar con o socavar las celebraciones postuladas por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Véanse, a modo de ejemplo, las siguientes intervenciones: https://elpais.com/mexico/2021-05-13/la-provocacion-historica-de-lopez-obrador-sobre-la-fundacion-de-tenochtitlan.html; “Acerca de la conmemoración en 2021 de los 700 años de la fundación de la ciudad de México” de Rodrigo Martínez Baracs, en *Letras Libres* (14.05.2021); también las declaraciones de Eduardo Matos Moctezuma para *El Universal* en diciembre de 2020.

9 Cito solamente tres, accesibles en la web: el Coloquio Internacional *Antecedentes cortesianos en Cervantes,* que se llevó a cabo en Guanajuato en mayo de 2017; el Seminario Internacional *Ni descubiertos ni vencidos,* que se transmitió de manera virtual en octubre de 2020 e incluyó especialistas de toda América; el Coloquio Internacional *México 1521-1821: polémicas latinoamericanas*, organizado desde la Universidad de Buenos Aires en noviembre de 2021, con académicas/os de Argentina, Brasil, México, Estados Unidos, España y Puerto Rico.

10 Acerca de la continuidad colonial véanse el ensayo “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú” de Mario Rufer y Valeria Añón (2018) y la entrada “Colonialidad” en el *Diccionario de términos críticos de la cultura y la literatura en América Latina* coordinado por Beatriz Colombi (2021).

La tercera dimensión implica las otras dos al centrarse en los actores de estos acontecimientos y sus relatos. Los enfáticos debates que aún continúan teniendo lugar van desde la postulación de una nueva historia de la conquista (Restall, 2012) y del sintagma "indios conquistadores" (Matthew y Oudijk, 2012), más ligada a la academia norteamericana, hasta una recuperación de la figura de los aliados (tlaxcaltecas, por ejemplo) como verdaderos co-conquistadores, y un trabajo de revisión y puesta en escena del protagonismo de numerosas poblaciones y comunidades indígenas en lo que hoy llamamos México y Centroamérica. Ello también ha tenido impacto en las numerosas y positivas relecturas de la figura de Malinche, que de todos modos ya había sido revisitada desde los años 80 entre la genealogía chicana, los estudios feministas y de traducción, y los estudios literarios (véase el trabajo clásico de Margo Glantz en este volumen), e incluso en la profusión de representaciones fílmicas y literarias de su complejo y aún desconocido derrotero.[11] A esto se suma el debate, nunca saldado, sobre las figuras y textos más controversiales, como el capitán Cortés y sus *Cartas de relación* o las crónicas misioneras (analizadas por Aldao aquí). En este marco, la figura siempre incómoda del capitán-marqués constituye un punto ciego del debate, que restituye así la más virulenta polémica de su prosa. Por un lado, desde una perspectiva maniquea y tendenciosa, las más rancias versiones metropolitanas y sus académicos afines reivindican su figura, vuelven sobre una épica perimida del soldado español y usan esta conmemoración para intervenir en polémicas políticas del presente, incluso por nuevas vías: más allá del libro y el artículo impreso,

[11] Me refiero en especial a la serie televisiva *Malinche* (2018) y a la novela de Susana Villalba, *La luna en harapos* (escrita hace 30 años, pero publicada recién cuando el contexto de legibilidad lo permite, es decir, en 2020). También puede leerse una interesante recuperación de su figura en la exhibición *Tenochtitlan y Tlatelolco* en el Museo del Templo Mayor de la Ciudad de México (agosto de 2021), curada por Eduardo Matos Moctezuma, Patricia Ledesma Bouchan y Judith Alva Sánchez.

descuellan las disputas en redes sociales, Twitter por ejemplo, y el uso que partidos como Vox hacen de esta.[12]

Imagen 2. Publicación en el Instagram oficial del partido Vox de España



Fuente: https://www.instagram.com/vox_es

[12] Navarrete Linares alude a estas cuestiones en su ensayo; entre las voces discordantes y maniqueas, se verifican usuarios como @HernnCortes, @HispanidadU (Hispanos contra la Leyenda Negra), @LHispanico (Legado Hispánico), todas sin identificación individual y con una clara adscripción a la derecha política y/o al partido Vox de España.

Sin embargo, hablamos de "punto ciego" porque es preciso reconocer que aún resulta difícil aludir a Cortés y sus soldados, por ejemplo, sin anatematizarlos o, en el otro extremo, recuperarlos desde la elegía. Más allá de hipótesis falaces como las de Christian Duverger acerca de la autoría cortesiana de la *Historia verdadera* (2013), ¿por qué aún sigue siendo polémica la figura del capitán, tanto en México y España como en el resto de América? Este libro contribuye a desbrozar esos conflictos a partir de análisis que aluden a otras zonas y materialidades del archivo cortesiano, sin eludir las querellas del presente.

Pero estas miradas que hoy se disputan el debate público y la renovación en los estudios coloniales no son nuevas ni privativas del presente. Deben muchos de sus hallazgos y propuestas al intenso trabajo crítico y de archivo que se ha venido realizando al menos desde hace cuatro décadas, tanto en México como en América Latina toda, y también en España (recordemos las numerosas ediciones críticas de Biblioteca Ayacucho en los años setenta/ochenta del siglo pasado, o la Colección Crónicas de América, publicada por historia16 a propósito del quinto centenario de 1492). Parte de esa tradición y de esa mirada latinoamericanista es la que este volumen busca continuar.

Nuestra propuesta

Este libro tiene en cuenta las investigaciones y publicaciones que se han venido realizando desde 2017 al menos, y se diferencia de ellas por su perspectiva latinoamericanista, su estructura y la diversa pertenencia de sus colaboradores/as (México, Argentina, Colombia, España). En efecto, se trata de un volumen que reúne distintas voces que buscan iluminar la conquista de México desde una perspectiva multidisciplinar, así como sus relecturas en el presente. De allí que no solo se centre en las zonas del archivo colonial menos conocidas (las crónicas de tradición indígena y las crónicas misioneras, por ejemplo), sino que también ponga a este acontecimiento y a este

archivo en diálogo con otras conquistas (las Californias, la zona maya), para construir una mirada comparada que cuestione la idea de excepcionalidad y explique la complejidad de alianzas, negociaciones y derrotas.

Se busca intervenir en las polémicas americanas y metropolitanas a partir de los aportes de renombradas y renombrados especialistas de diversas procedencias y nacionalidades, para renovar la forma en que este acontecimiento, sus consecuencias, sus relecturas y su impacto en el archivo americano han sido leídos y conceptualizados.

Desde una mirada latinoamericana y latinoamericanista, se sienta posición en la disputa en torno a los conceptos mismos de "conquista" y "colonialidad", centrales en el pensamiento latinoamericano en las últimas décadas. Esta elección interesa particularmente porque el volumen disputa con versiones nacionalistas y metropolitanas, y propone una mirada amplia en cuanto a disciplinas, tradiciones y academias, en la tradición nuestroamericana martiana. De allí que este libro sea representativo de las diversas perspectivas que, en torno al acontecimiento, se están produciendo en todo el continente.

Orientado a un lector especializado, pero también a un público más amplio, inserto en las ciencias sociales y las humanidades en general, así como a un lector curioso, el libro entrelaza lecturas clásicas, aproximaciones renovadoras a la conquista de México y sus discursos, y reflexiones en torno a otros discursos y representaciones (visuales, materiales, arquitectónicas) que han marcado los modos en que este acontecimiento y sus imágenes han sido interpretados.

Para dar cuenta de esto, organizamos el trabajo en tres zonas.

La primera, denominada "La escritura de la conquista: resistencias y apropiaciones", propicia la inclusión de aproximaciones críticas innovadoras, con eje en los discursos contemporáneos al acontecimiento y la forma en que han sido pensados. De allí que los trabajos de López Parada y Jáuregui-Solodkow aludan a la figura de Hernán Cortés y a su archivo desde focalizaciones novedosas y originales: el tesoro y el Hospital. Se trata de mostrar cómo lecturas

desviadas del archivo permiten establecer otros diálogos, inesperados, y desandar mitos fuertemente arraigados en la cultura nacional mexicana y continental toda. En este apartado, los artículos de Battcock, Aldao y Vázquez buscan dar cuenta de las posiciones variables y divergentes de la historiografía y la crítica literaria frente a la conquista de México, y contribuir a las revisiones del archivo colonial, con un fuerte foco en relación con las miradas autóctonas, las voces originarias y sus discursos/textualidades/repertorios. Respecto de estas voces, el volumen propone un eje en torno a las resistencias y apropiaciones de tradiciones discursivas diversas por parte de los discursos autóctonos; las versiones de las poblaciones originarias y las polémicas entre comunidades; la revisión y crítica a la "visión de los vencidos" y el rol protagonista de aliados y antagonistas indígenas.

La segunda, denominada "La reinvención de la conquista", presenta dos ejes. Por un lado, los trabajos de Cruz Cortés y de Rodríguez aluden a *otras conquistas* que se organizaron tomando de manera modélica la conquista de México. La conquista de los mayas, la conquista de las Californias constituyen una relectura y una reinvención de mitos, modos de guerrear y relatos. Por otro lado, los artículos de Rosetti y Navarrete Linares dan cuenta de la forma en que las artes en general y la ensayística en particular han trabajado y usado este acontecimiento para terciar en disputas a lo largo de los siglos y repensar el presente. Interesa en especial considerar las nociones de conmemoración, historia y memoria; analizar los usos del pasado; iluminar de manera crítica las disputas del presente.

Por último, en el apartado "Textos críticos que inventaron un mundo" se busca revisitar algunos de los aportes hoy entendidos como "clásicos", publicados en general en los años 80 y 90 del siglo pasado. Estos trabajos constituyeron hitos y marcaron nuevos rumbos en la forma en que la conquista de México ha sido pensada y analizada, y en el tratamiento de las voces autóctonas y su repertorio. No se ofrece un recuento exhaustivo, sino una aproximación

metonímica a voces que, desde la filosofía y la crítica literaria, marcaron un novedoso derrotero futuro.

Así, *500 años de la conquista de México: resistencias y apropiaciones* rememora, discute e inventa, en la doble acepción del término que postula Noé Jitrik (1995): revisita y crea un pasado para intervenir hoy; configura redes de investigadores e investigadoras que, a lo largo del continente, piensan la conquista de México y sus discursos en el marco más amplio de la experiencia colonial. “Inventar” subsume pero excede la conmemoración: se trata también de sacar del ámbito nacionalista o coyuntural esta efeméride para expandirla a la cultura latinoamericana toda. En esa medida, este libro también busca comprender esa “red de agujeros” a la que remiten los poetas nahuas y volverla inteligible en la compleja experiencia americana presente.

Bibliografía

Añón, Valeria y Clementina Battcock (eds.). *Compendio histórico de los reyes de Tezcoco de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. La conquista de México. La versión tetzcocana*. Toluca: Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal (en prensa).

Añón, Valeria (2012). *La palabra despierta. Tramas de la representación y usos del pasado en crónicas de la conquista de México.* Buenos Aires: Corregidor.

Benton, Bradley (2021). El provecho de la alianza: efectos a largo plazo de la participación tezcocana en la conquista. En Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México* (pp. 55-76). Lima: Latinoamericana editores.

Colombi, Beatriz (coord.) (2021). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO. Disponible en https://bit.ly/3oIptiO

Cortés, Hernán (2010). *Segunda carta de relación y otros textos.* Edición, prólogo y notas de Valeria Añón. Buenos Aires: Corregidor.

— (2021). *Relación de 1520.* Edición de Luis Fernando Granados. México: Grano de Sal.

Duverger, Christian (2013). *Crónica de la eternidad.* México: Taurus.

García Loaeza, Pablo y Héctor Costilla Martínez (eds.) (2021). *Nuevos asedios a la conquista de México.* Lima: Latinoamericana Editores.

Gruzinski, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo.* México: FCE.

— (2021). *Las máquinas del tiempo.* México: FCE.

Jitrik, Noé (1995). *Historia e imaginación literaria.* Buenos Aires: Biblos.

Martínez Baracs, Rodrigo (2019). Un diálogo sobre la conquista de México. *Letras Libres,* 242, 14-19.

— (2021). Acerca de la conmemoración en 2021 de los 700 años de la fundación de la ciudad de México. *Letras Libres,* mayo.

Martínez Martínez, María del Carmen (2013). *Veracruz 1519: los hombres de Cortés.* León: Universidad de León.

Matthew, Laura E. y Michel Oudijk (eds.) (2012). *Indian conquistators: indigenous allies in the conquest of Mesoamerica.* Norman: University of Oklahoma Press.

Mundy, Barbara (2018). *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México.* México: Grano de Sal.

Navarrete Linares, Federico (2019). *¿Quién conquistó México?* México: Debate.

Restall, Matthew (2019). *Cuando Moctezuma conoció a Cortés.* México: Taurus.

Restall, Matthew (2012). The New Conquest History. *History Compass,* 10, 151-160.

Ríos Salama, Martín (ed.) (2021). *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones.* Madrid: Silex.

Rodríguez Herrero, Hipólito (coord.) (2021). *La conquista de México y su uso en la historia.* Xalapa: Universidad Veracruzana.

Rufer, Mario y Valeria Añón (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú. Reflexiones en tiempo presente. *Tabula rasa,* 29, 107-131.

Rufer, Mario y Valeria Añón (2020). Pensar las conmemoraciones: continuidades de la colonialidad. *Mimeo.*

Salmerón Sanginés, Pedro (2021). *La batalla por Tenochtitlan.* México: FCE.

Sahagún, fray Bernardino (2016). *La conquista de México. El Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España.* Edición, prólogo y notas de Valeria Añón. Buenos Aires: Corregidor.

Segato, Rita (2018). *Contrapedagogías de la crueldad.* Buenos Aires: Prometeo.

Semo, Enrique (2014). *La catástrofe de los pueblos originarios.* México: Siglo XXI.

Townsend, Camilla (2015). *Malintzin. Una mujer indígena en la conquista de México.* México: ERA.

Thomas, Hugh (2020). *La conquista de México.* Barcelona: Planeta.

Villella, Peter (2021). Corrientes subyacentes de la conquista: un conflicto multilateral. En Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México* (pp. 25-54). Lima: Latinoamericana Editores.

Parte 1.
La escritura de la conquista



La vida de las cosas de Indias y el tesoro de Cortés

Transferencia, materialidad y textos

Esperanza López Parada

1. En uno de los inventarios de pertenencias de la emperatriz Isabel, en concreto en el folio 7 del que se levanta a su muerte en 1539, entre otros ítems más o menos prácticos o crematísticos, figura "una pieça de las Yndias quebrada esmaltada de colores que se bendio a Fernan Farma en dos rreales" (Checa, p. 1344).

Dentro del prolijo y tedioso listado, este objeto es el único al que se atribuye un origen americano. Abandonado entre el conjunto de los demás asientos, aislado y desparejado en la rareza de su mención, escuetamente evocado, esboza preguntas: ¿qué hace ahí quebrado, descontextualizado y extraño? ¿Por qué la emperatriz lo conservaba a pesar de ello? ¿Por qué es el único de toda la riqueza de Indias traída a España que figura entre las posesiones que la acompañaron hasta la muerte? ¿A qué función servía? ¿Resultaba tan vistoso para adquirirlo a dos reales a pesar de estar viejo y desportillado?

La indecisión de la nomenclatura con la que se habla de él, esa designación simple y ambigua de pieza sin claves ni adjetivos, indica que ya para los que lo consignaron constituía un enigma tan imposible de iluminar como el camino que lo llevó hasta ahí o el lugar del

que fue arrancado, enigma del que se ha perdido para siempre toda pista, cualquier detalle, el relato en fin de su misma deriva.

2. Desde el primer momento de su aparición, la especialidad que estudia la cultura material de un pueblo se vinculó de manera privilegiada y exclusiva a la historia, con incursiones en la arqueología, la antropología, la etnología y, poco a poco, de modo más reciente, la investigación estética e iconológica. En algún instante, también las ciencias sociales se propusieron la revisión de algunos de sus supuestos –la separación entre sociedad y procesos históricos–, mediante el concurso del análisis objetual.[1]

Desde los años veinte, en que se funda, la disciplina habría trabajado de dos modos: enfocando el objeto en sí y su desarrollo, o bien utilizándolo delegadamente en tanto fuente para otras consideraciones. Según Kristof Pomián (2007), al primer procedimiento le importa tan solo el objeto físico, concreto, recuperado. El segundo incorpora en cambio aquellos con los que ya no es posible contar. Lo que podría englobar a estas dos dimensiones y las pondría en contacto sería una opción semiótica como perspectiva de estudio que Pomián considera imprescindible y que necesariamente devuelve la escritura, es decir, los documentos escritos al corazón de los trabajos materiales.

De hecho, habría un amplio conjunto de cosas "invisibles" o invisibilizadas con el paso del tiempo, cuya recuperación solo puede hacerse por la vía hermenéutica de su rastreo en los textos. Solo estos han recogido las señas de identidad, de fin y de sentido en herramientas, insignias, posesiones o tributos que, de otro modo, habrían permanecido opacos y perdidos irremediablemente para nuestra

[1] Es Patrick (2006, p. 73) el que establece esa utilidad de los estudios de cultura material para las competencias e intereses sociales. Para una perspectiva exclusivamente historicista de los mismos ver Bauer. Para su presencia en la arqueología, Weiner (1992), Hodder (1990); en la antropología, Myers (2001), Auslander et al. (2005); en el arte, Russo (2014), Mundy y Leibsohn (2012), entre muchos otros.

consideración presente.[2] Textos y objetos entablan una correspondencia, a veces una tensión, que legitima la competencia narrativa y traductológica en la relación entre unos y otros.

Desde esta nueva concepción, el objeto no es el simple producto pasivo de una gestión puntual en un tiempo histórico, sino gestor a su vez de historia y de textualidad. Y se convierte de este modo en portador de una función o de un uso, pero también de un significado que le acredita a la condición mayor de *semióforo.* Pomián llama así a cualquier ente fabricado para la mirada; es decir, puesto enfrente para ser interpretado, con un sentido ulterior que desborda su empleo y que se completa en el ejercicio externo de su observación asombrada. Lo interesante de esta particularidad de lo objetual reside en que, para Pomián, los *semióforos* transmiten esa sorpresa de los ojos en que su conceptualización consiste mediante los textos y las imágenes, y no existen sin ambos.

Y Pomián insiste:

> Para hacer explícitos los *semióforos,* basta pues, tanto en la sincronía como en la diacronía, confrontar las imágenes con otras imágenes, las imágenes con los textos y los textos con otros textos. (2007, pp. 110-111)

Lo que, a mi modo de ver, constituye un propuesta metodológica que devuelve la textualidad al eje vital del proceso de reconstrucción de sentido de una cultura. Defendiendo una postura similar, Barbara Mundy y Dana Leibsohn (2012), por ejemplo, han llamado la atención sobre esta capacidad de los objetos para reconstruir huecos textuales en principio irremediables y, a la inversa, sin los textos la enigmática presencia en nuestros museos de una objetualidad sin instrucciones de uso resulta irrecuperable. De hecho, la circulación complejísima de lo traído tras la conquista de América, que ofrece una inestimable

[2] Esta perspectiva explica la necesidad de contar con documentos y dinámicas textuales en su delimitación. El objeto deja huellas en la escritura y es a su vez un productor bastante activo de la misma, como veremos enseguida (Auslander, 2005, p. 1077 y Pomián, 2007, pp. 140-147).

manifestación de los trueques y negociaciones con la riqueza expoliada,[3] puede ayudar a cubrir ausencias y a comprender operaciones de transferencia, de aclimatación que complican cualquier consideración básica de mero "botín de guerra".

Si consideramos entonces esta rehabilitación del texto para el estudio de los objetos, un caso dramático y altamente elocuente de *semióforos,* que han cambiado su funcionalidad por un nuevo valor radicado en la contemplación y en la lectura de los documentos adyacentes, lo representa el más legendario tesoro de todos aquellos a los que el descubrimiento de las Indias daría lugar.

Se trata del primer botín bélico que, junto con el quinto de conquista obligatorio, Hernán Cortés manda al emperador Carlos, en tanto promesa y prenda de enriquecimiento futuro. Del suculento envío que se disemina por toda Europa, regalado a su vez, ofrecido en pago, fundido, destruido o condonado por otros servicios, no sabríamos nada, dado que en la época no había aún una tradición archivística que consignase sus recorridos, si no fuera porque ciertos documentos recogen, desde intenciones distintas, la valía, la belleza o el asombro que sus componentes despiertan.

En concreto, el tesoro de Moctezuma aparece en numerosos documentos de la época. Entre las principales, cabe mencionar la primera carta de Cortés, firmada en realidad por el Cabildo de Veracruz, donde se nos presenta inventariado bajo la forma de un listado notarial que acompañaría el envío en sí; el capítulo 39 de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo; el libro XII de la *Historia General* de Bernardino de Sahagún; en la *Década IV* de Pedro Mártir de Anglería, así como otras cartas y correspondencia privada del mismo; el muy temprano libello *Provincias y regiones recientemente descubiertas en las Indias Occidentales, en el último viaje,* de 1520; la *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Cortés* (1539) del soldado raso Andrés de Tapia; o, de modo tan sucinto como estimulante, en

[3] Para los estudios de cultura material en situaciones coloniales, véase además Dommelen (2006), Feest (1992), Hoskins (2006), Zamora (1988), Katzew (2011).

calidad de breve apunte dentro del diario de viaje de Durero por los Países Bajos, entre otras menciones.

La lectura contrastada de todas ellas ofrece testimonio de los cambios y traducciones que el objeto debe sufrir y experimentar al ingresar en otra órbita de percepción distinta a la que lo produjo.

3. Así ocurre que la lista de Cortés no conserva traza alguna de su valor de origen, se mantiene en el puro terreno de lo crematístico, contabilizando su valor en oro y en monedas. La suya es la observación de un conquistador que, con su envío a la corona, pretende hacerse perdonar la traición cometida al incumplir las órdenes del gobernador Diego de Velásquez.

En ese sentido, Cortés fiscaliza, pesa y mide, con la usura del prestamista, cada una de las piedras, figuras, coronas, ruedas, dijes, adornos, collares, plumas, cueros de venado y tejidos de algodón, contabilizados en la equivalencia exacta de la moneda de curso:

> Otrosí, una rueda de plata grande que pesó cuarenta y ocho marcos de plata. Y más, unos brazaletes y unas hojas batidas un marco y cinco onzas y cuatro adames de plata. Y una rodela grande y otra pequeña de plata que pesaron cuatro marcos y dos onzas de plata. Y otras dos rodelas que parescen de plata que pesaron seis marcos y dos onzas. Y otra rodela que paresce ansimesmo de plata que pesó un marco y siete onzas. Que son por todo sesenta [y] dos marcos de plata. (Cortés, 1993, I, p. 156)

De hecho, el inventario cortesiano no parece querer que ningún aspecto de su destino quede fiado al azar, y se hace adelantar y concluir con el nombre de los comisionados para su entrega, obligados a efectuarla sin yerro alguno y a firmarla en tanto responsables últimos de la misma.[4] En una copia manuscrita posterior, incorporada al

[4] "Las cuales cosas y cada una dellas, según que por sus capítulos van declaradas y asentadas, nos, Alonso Fernández Puerto Carrero y Francisco de Montejo, procuradores susodichos, es verdad que las rescibimos y nos fueron entregadas para llevar a Sus Altezas de vos, Fernando Cortés, justicia mayor por Sus Altezas en estas partes, y

Manual del Tesorero de la Casa de Contratación de Sevilla, se interviene el primer párrafo de la misiva para consignar incluso la fecha de su depósito, porque lo importante en ella es la certeza comprobada de la donación, más que las emociones que pueda desencadenar en el receptor la diferencia cultural del regalo.[5]

De hecho, la descripción se realiza con una eficacia que hace factible localizar algunos de los objetos en los inventarios de la época. En este caso, exactitud descriptiva y retórica de la precisión obedecen a formas textuales de la vigilancia que impidan el extravío, el robo o la apropiación de lo que tenía que fungir como salvoconducto a la ambición conquistadora de Cortés.

4. En cambio, Bernardino de Sahagún se esfuerza en reconstruir el sentido último de los regalos con la ayuda de informantes nativos y es interesante descubrir cómo el puro valor de transacción que tienen en manos del capitán se complementa, desde la visión autóctona, con el carácter ritual, afectivo y profundamente significante que le atribuye el sacerdote. Lo que en uno solo representa una posibilidad económica, cuyo monto se calcula continuamente a fin de estimular la codicia imperial, en el otro recupera su carácter sacro, ya que Sahagún descubre que operaban en realidad como atributos votivos, dedicados a las divinidades principales del panteón mexica, Quetzalcoatl, Tlaloc y Tezcalipoca.

---

de vos, Alonso de Avilla [sic] y Alonso de Grado, tesorero y ve[e]dor de Sus Altezas en ellas. Y porque es verdad, lo firmamos de nuestros nombres" (Cortés, 1993, I, p. 157).

[5] El primer párrafo de dicho *Manual,* descubierto por Juan Bautista Muñoz, dice: "El oro y joyas y piedras y plumas y plata que se ovo en las partes nuevamente descubiertas que el capitán Fernando Cortés envió desde la rica villa de la Vera Cruz con Alonso Fernández Portocarrero e Francisco de Montejo para su Cesárea e Católicas Majestades e *se recibieron de esta Casa en sábado cinco de noviembre de 1519 años* son ...". Se procede por tanto con exquisito cuidado a datar el momento de su llegada, algo crucial y notarialmente más significativo que lo exótico e intrigante del tributo. Este manuscrito copia de la lista de presentes de Cortés se publicó en *C.D.H.E* I, 461-72, pero aquí lo citamos a través de Delgado y su edición de las Cartas de Cortés (1993, p. 151n, énfasis mío).

En efecto, según los informantes del fraile, Moctezuma hace delegar en manos de los embajadores españoles con destino al capitán Cortés "todos los géneros de insignias que se llaman insignias divinas" (*Visión de los vencidos,* 2000, p. 80) en calidad de regalos de bienvenida que el texto despliega ante nosotros por su orden cultural y religioso:

> He aquí lo que habéis de legar a nuestro señor. Este es el tesoro de Quetzalcóatl:
>
> Un máscara de serpiente, de hechura de turquesas. [...]
>
> Y un escudo de travesaños de oro, o bien con travesaños de concha nácar: tiene plumas de quetzal en el borde y unas banderolas de la misma pluma.
>
> También un espejo de los que se ponen al trasero los danzantes, guarnecido de plumas de quetzal. Este espejo parece un escudo de turquesas: es mosaico de turquesas, de turquesas está incrustado, tachonado de turquesas.
>
> Y una ajorca de chalchihuites, con cascabelillos de oro.
>
> Igualmente una lanza-dardos guarnecido de turquesas: todo de turquesas lleno, es como si tuviera cabecillas de serpiente, tiene cabezas de serpiente.
>
> Y unas sandalias de obsidiana. (*Visión de los vencidos,* 2000, p. 77)

La descripción se continúa con los adornos propios del atavío de Tezcatlipoca, de Tlaloc y por último los vestidos regios que señalan la identidad de nuevo del dios Quetzalcoatl. Y consigue documentar incluso la manera en que se colocaba, por ejemplo, un gran adorno de plumas de colores que, al ajustarse a la cabeza, permitiría a la máscara inserta en su centro caer, ocultando el rostro del imponente portador. Precisamente este es el primer objeto que Sahagún menciona, de una riqueza y complejidad magníficas:

> ...primeramente una máscara labrada de mosaico de turquesas tenía esta máscara labrada de las mismas piedras una culebra doblada y

> retorcida cuya doblez era el pico de la nariz y lo retorcido iba hasta la frente era como lomo de la nariz luego se dividía la cola de la cabeza y la cabeza con parte del cuerpo iba sobre el otro ojo y hacía otra ceja estaba esta máscara enxerida en una corona alta y grande llena de plumas ricas largas y muy hermosas de manera que poniéndose la corona sobre la cabeza, se ponía la máscara en la cara. (*Visión de los vencidos,* 2000, p. 55)

Del mismo modo se procede con orejeras, atavíos, collares y una manta rica "con que se ceñía[n], y unos cascabeles de oro para los pies, y una rodela que tenía en el medio una plancha de oro redonda [...]: Todas estas cosas llevaban los mensajeros y las presentaron según dicen a don Hernando Cortés" (2000, p. 57). La prolijidad enumerativa de Sahagún se detiene así en detalles únicos, que ninguna otra referencia consigna, y relata por ejemplo el acto mismo de la entrega, una performance perfectamente pautada, cuando los mensajeros de Moctezuma desplieguen los regalos ante Cortés y vayan vistiéndolo con las marcas y atributos de la divinidad con la que le confunden:

> ...y luego sacaron los ornamentos que llevaban; y se los pusieron al capitán don Hernando Cortés, ataviándole con ellos. Pusiéronle primeramente la corona, y máscara que arriba se dijo: y todo lo demás echáronle al cuello los collares de piedras que llevaban con los joyeles de oro pusiéronle en el brazo izquierdo, la rodela que se dijo arriba. (*Visión de los vencidos,* 2000, p. 59)

Una vez que el capitán español es adornado con las marcas y señas del dios Quetzalcoatl del que es heredero, los adornos votivos de las restantes divinidades se despliegan frente a él, como si una escena de las *Matrículas de tributos* se tratara:

> ...También le dieron, en su mano le pusieron el escudo que tiene travesaño de oro y de concha de nácar, con sus flecos de pluma de quetzal y sus banderolas de lo mismo.
>
> Ante su vista pusieron las sandalias de obsidiana.

> En cuanto a los otros tres géneros de atavíos divinos, no hicieron más que colocarlos enfrente de él, los ordenaron allí. (*Visión de los vencidos,* 2000, p. 81)

En contraste con esta alta connotación religiosa y con la función sacra que el regalo mexica ostenta, los españoles y, sobre todo, su capitán apenas computan otra cosa que su precio en el mercado. Sin embargo, el soldado Andrés de Tapia, en su *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés,* retrata a un Moctezuma consciente del puro valor crematístico que para la nación española ocupa el atavío de Quetzalcoatl, así como la oportunidad táctica que la confusión del futuro marqués con este dios supone para el desenlace final de la guerra. Por eso, cuando Cortés se disculpa por los robos que sus huestes perpetran en el palacio del rey azteca, este le dijo *liberalmente*:

> Eso es de los dioses de este pueblo: dejad las plumas y cosas que no sea de oro, y el oro tomáoslo, y yo os daré todo lo que yo tenga; porque habéis de saber que de tiempo inmemorial a esta parte tienen mis antecesores por cierto y así se platicaba y platica entre ellos de los que hoy vivimos, que cierta generación de donde nosotros descendemos vino a esta tierra de muy lenjos de aquí y vinieron en navíos, y estos se fueron desde ha cierto tiempo y nos dejaron poblados. (Tapia, 2002, p. 101)

Por su parte, Bernal Díaz del Castillo reconduce a relato, demediado por el paso del tiempo y marcado por la extraordinaria rareza del ofrecimiento, lo que en Cortés es ese cómputo exhaustivo que su condición de acta legal exige. El soldado insiste en la imposibilidad de guardar en la memoria la desmesura del tesoro –"fueron tantas cosas que, como ha ya tantos años que pasó, no me acuerdo" (2011. p. 143)– y acude a la elipsis sintetizadora que lo magnifica generosamente con la excusa de su descripción imposible y a la metonimia que toma lo entregado como indicio parcial de una apropiación mayor.

> Y luego mandó traer allí sobre treinta cargas de ropa de algodón, tan prima, y de muchos géneros de labores, y de pluma de muchos colores, que por ser tantas, no quiero en ello meter más la pluma porque no lo sabré escribir. (Díaz del Castillo, 2011, p. 143)

El recurso resulta seductor sin duda, ya que incita a la reconstrucción imaginaria de lo que la descripción solo insinúa y coloca la propuesta de Bernal no en el espacio del inventario notarial, sino ya plenamente en el de la narrativa.

4. Por su parte, el precioso "libello" anónimo –en realidad una carta en español, mandada por Juan, arzobispo de Cosenza, al protonotario apostólico Pedro Acosta, carta traducida al latín por Fernando Flores, e inserta en la crónica *Provinciae sive Regiones in India Occidentali. Noviter repertae in ultima navigatione*–, podría considerarse el primer testimonio del tesoro cortesiano, al estar fechada el 7 de marzo de 1520 en Valladolid. A tenor de las investigaciones realizadas por Jorge Gurría, el texto sería un arreglo o un resumen hecho por Flores a partir del informe de la expedición de Grijalva, *Itinerario de la armada* de 1519 que se atribuye a Juan Díaz, si bien ofrece detalles que no aparecen en este y que conciernen precisamente a la recepción de dicho tesoro por su destinatario, el emperador Carlos, describiendo la presentación que al monarca se hizo del mismo por parte de tres hombres y dos mujeres de piel oscura "un poco menor que el moreno de los etíopes" ("Carta a Pedro de Acosta", 1972, p. 57).

Lo más interesante y novedoso del testimonio hace referencia a estos mensajeros, a sus atuendos, fisonomía, rasgos y destrezas –se nos dice, por ejemplo, que el más joven ha aprendido el castellano–. Pero además se precisa el diferente origen de algunos presentes, en concreto se cuenta como desde Yucatán a "cierto reyezuelo o cacique" se le había ocurrido enviar embajadores con la idea de firmar alianzas con el emperador. En este caso, los objetos del tesoro de Cortés se desvían y se atribuyen a este obsequio previo, de finalidad negociadora que, entre otras sorpresas, consta de "dos ruedas de ocho

palmos de diámetro, una de oro y otra de plata en medio de las cuales está cincelado un trono donde se asienta una figura semejante al demonio" (1972, pp. 56-57).

El emperador Carlos parece reconocer y estimar la enorme valía de los presentes porque se los retribuye personalmente con "magníficos vestidos de estilo español" (1972, p. 57); además de considerar el peso estratégico y publicitario que estos intercambios conllevan en uno y otro sentido, dado que, por un lado, ordena sean mostradas "todas las cosas a todos los embajadores de los príncipes" (1972, p. 57) y, por el otro, comisiona a los indios para que, de vuelta entre los suyos, "narrasen lo que entre nosotros hubieran visto" (1972, p. 57).

5. Ahora bien, y a pesar de la seducción de su exotismo, dentro de la valoración objetual estipulada en la época, el estudio de los objetos de Cortés nos obliga a considerar el régimen de propiedad establecido en la época. Lo necesitamos para saber en qué categoría serán computados los regalos americanos, descubriendo que escapan pronto a la condición mayor y más alta de *inalienables*: los productos de Indias no parecen alcanzar este estrato de lo que no se compra, no se expropia, no se cambia ni se enajena.

Dicho principio, lo inalienable, correspondía a la inefabilidad del poder religioso e imperial e implicaba algo más que una dimensión política o económica. Conllevaba una densidad simbólica adicional, una profundidad sin suturas ni disminuciones y una relevancia mistérica (Weiner, 1992). Relevancia que, por lo que hemos visto en la "Carta a Pedro de Acosta", Carlos V todavía concede al asombroso tributo de Moctezuma. De hecho, el emperador mantiene algunos ejemplares dentro de esa categoría de no inventariables y pasa a incorporarlos a sus arcas imperiales, en su condición de piezas de altísima representatividad no venal. "Pero, rápidamente, comienza la compraventa de manufactura azteca y antillana, dispersa entre toda la prole de los Habsburgo". [6]

[6] Para esta y demás consideraciones, véase López Parada, 2018, pp. 364-366.

Este tejemaneje y traslado de asombros y la escala menor que ocupan en el régimen de propiedad antiguo acaba modificándolos, de acuerdo a una metamorfosis de orden cualitativa que no reduce, sin embargo, la sorpresa común con que serán acogidos. Bartolomé de las Casas, por ejemplo, que podrá contemplar el tesoro durante el primer desembarco en Sevilla se hace eco del interés popular y del entusiasmo despertado por las piezas, en concreto por la gran rueda de oro, en todos aquellos que sin implicaciones políticas por medio tienen la suerte de contemplarlo.

El relato de Durero lo muestra estremecido ante una maravilla indiana a la que él es el primero en conceder categoría estética, generando de este modo un desnivel, una disociación entre la recepción del observador en la calle y la rentabilidad propagandístico que la corona pretende extraer de ello. De nuevo, el texto el que se hace testigo de una repercusión quizá menor en la historiografía, pero dramática en la conformación de la mirada europea.

Curiosamente es el momento que Descartes, esbozando las líneas de una fenomenología de la observación, admite el asombro en calidad de primera y más potente de las pasiones. De acuerdo con esta consideración cartesiana, que vemos actuar directamente en la cita del pintor Durero, la maravilla americana altera los cánones, suspende el criterio, pone en duda las propias jerarquías y relativiza el juicio.

> En Bruselas [...] observé los objetos que han traído al rey del nuevo país del oro: un sol enteramente del noble metal, ancho de una braza, una gran luna de plata del mismo tamaño y dos habitaciones llenas de armaduras, armas de toda clase, arneses, artefactos de tiro, indumentarias extraordinarias y extrañas, ropa de cama y un sinfín de objetos destinados a usos diversos. Estas cosas son más bellas que las mil maravillas. Son tan valiosas que se han tasado en cien mil florines y en mi vida he visto nada que me haya alegrado tanto el corazón como estos objetos. Porque he descubierto en ellos aspectos extraordinarios y me he quedado admirado ante el sutil ingenio de los hombres de países remotos. No sabría decir lo que sentí entonces. (Dürer, 2007, p. 58)

6. Con igual tono y reflexiones, el comentario de Pedro Mártir de Anglería se prolonga, pormenorizando por extenso y enfocando además, durante un capítulo entero, cierto detalle que en otras fuentes pasará prácticamente desapercibido. Entre lo depositado en las arcas del emperador se han traído también libros y en gran número, en cuya abundancia el cronista insiste, así como en el parecido que los acredita para integrar cualquier biblioteca europea: "cerrados, parece que no son diferentes de los nuestros", apunta.[7] Su interés y factura le convencen de la sofisticación con la que la cultura mexica se aleja de las consideraciones clásicas y habituales en torno a la barbarie. No solo sus grafías se parecen a las egipcias y su contenido es el más noble posible, porque se refiere a los hechos de "los antepasados de cada rey" (1989, p. 280), sino que los demás elementos del envío son admirados y versionados dentro del léxico material hispano en el intento traslaticio, por parte de Pedro Mártir, de occidentalizarlo, equiparando así tecnologías mexicas a manufacturas reconocibles del acervo propio.

Por eso, lo desembarcado en el puerto de Sevilla consiste, para él, en abanicos, penachos, mitras, celadas, adargas, escudos largos –"veinticuatro de oro y cinco de plata" (1989, p. 284)– tridentes de pescar, alfombras, tapices, sayos de hombre "a usanza del país", "túnicas interiores y velos finísimos para la cabeza" o "grandes colchas teñidas de color blanco, negro y amarillo, cual tablero de ajedrez" (1989, p. 284), dentro de un proceso de asimilación traductora, ahí donde Cortés apenas percibe piezas a fundir en oro o contar en ducados.

Por lo tanto, el objeto traído de Indias, con todo su exotismo y su extravagancia intactos, puso en cuestión en su momento esquemas consensuados en la consideración de lo material, desarticulando para siempre los patrones de incorporación de lo conquistado que se hubieran manejado previamente. Pero la confrontación de todas las fuentes que concurren, por ejemplo, a la descripción del tesoro cortesiano y la

[7] "Llevamos dicho que esta gente posee libros, y trajeron muchos, junto con los demás dones, estos nuevos colonos de Coluacán y los procuradores mensajeros" (1989, IV, 8, p. 279).

diversidad de intereses que las orienta demuestra algo más: enseña lo desmembrado del archivo indiano y la necesidad de su recomposición, lamentablemente a partir de noticias fragmentarias, la obligatoriedad consiguiente de restituirlo siempre a partir del despiece disperso de sus materiales y de sus documentos, capaces solo de explicar parcialmente uno de los lados de la riqueza admirable del conjunto.

7. No obstante, no siempre los textos cooperan de manera tan abundante o tan complementaria a la reconstrucción de un uso, un objeto, un códice o un regalo, como dejan en evidencia los llamados *Fragmentos de Texas*: apenas dos hojas de papel de corteza pintadas entre 1530 y 1540, donde se representa la llegada de Cortés y de sus hombres a Tlaxcala, el pacto establecido con sus cuatro reyes, pacto que convierte a los tlaxcaltecas en aliados de los españoles en la lucha contra Moctezuma, así como el suntuoso recibimiento que les brinda la provincia.

Custodiadas en la Benson Collection de la Biblioteca de Austin (Texas), parecen secciones más antiguas del impactante *Lienzo de Tlaxcala*, una inmensa narración pictográfica de cinco metros de largo por dos de ancho, compuesto de 80 viñetas, que en 1552 colgaba en el cabildo,[8] y de cuyo original perdido solo se han conservado dos copias: una muy posterior del XVIII y los dibujos a tinta que ilustran el Manuscrito Glasgow, y acompañan la relación titulada *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* del cronista Diego Muñoz Camargo. Luis Reyes, en su estudio del *Lienzo,* encuentra una perfecta correspondencia de los fragmentos texanos con láminas de estas dos copias referidas, las 4, 5, 6 y 7 de la copia del XVIII y las 31, 32, 34 y 35 del Ms. De Glasgow.

No obstante, hay escenas que no tienen correlación entre los tres documentos comentados. Así el folio B de los fragmentos (Fig. 1) recoge el botín de mujeres que los tlaxcaltecas ofrecen al capitán español, sin que consigamos encontrar una representación similar en las variantes

8 "En relación al escrito de guerra [*yaotlacuilloli]* de cunado vino el marqués y de las guerras que se hizo en todas partes, todo se reunirá y se escribirá para que se lleve a España, lo verá el emperador; [...] manifestará lo que se escriba, quizá en manta o en papel" (Solís, 1984, p. 324).

posteriores, ni en las imágenes de la copia del XVIII ni en los dibujos a tinta de la relación de Muñoz Camargo. Pero sí se nos describe, en cambio, en la parte textual de esta última.

Al leer la explicación que el cronista destina al episodio entendemos que se omitiera en versiones ulteriores, porque se trataría de trescientas mujeres "hermosas de muy buen parecer [y] muy bien ataviadas, las cuales le daban para su servicio" a Cortés (Muñoz Camargo, 2002, p. 194), en calidad de ofrenda o sacrificio, con lo que las damas iban llorando su gran desventura y el miedo de servirles de comida a su nuevos propietarios.

Muñoz Camargo intenta alivianar el juicio deplorable que un hecho tan bárbaro implicaría en la consideración de su patria tlaxcalteca ante el rey Felipe II al que su relación iba dirigida, afirmando que no se trataba de mujeres nobles e hijas de señores principales, sino tan solo de esclavas "habidos en despojos de guerras y de gentes extranjeras" (2002, p. 194). De igual modo, ensalza el virtuoso comportamiento del capitán Cortés que se niega a recibirlas, porque "si no fuesen cristianas bautizadas no se podía hacer, y cuando esto obiese de ser, sería para tomarlas por su única mujer y compañía por orden de la Santa Madre Iglesia" (2002, p. 194). De hecho, así ocurre con la hija de Xicotencatl que, bautizada con el nombre de doña María Luisa Tecuelhuatzin y entregada a Pedro de Alvarado, aparece en el fragmento de Texas como una más entre las damas regaladas.

Cortés, insiste Muñoz Camargo, acepta por fin a las mujeres donadas por los grandes ruegos con que se las entregan y por no afearles el ofrecimiento, "advirtiendo de que se sienten mucho los indios cuando no les reciben los presentes que dan, aunque sea una flor, porque dicen que es sospecha de enemistad y de poco amor y poca confianza" (2002, p. 194).

Repitamos que los propios dibujos a tinta con que Muñoz Camargo ilustra su crónica eluden este episodio, presentándose solo en los fragmentos de Texas. La insistencia en excusar un comportamiento cuyo despliegue los primeros, en cambio, evitan, indica que no se trataba de un episodio loable ni presentable ante el rey e introduce una disensión

en la relación de *texto/imagen*, disensión en la que el texto enuncia un episodio que aparecía solo en representaciones previas, mientras que la imagen, llamado a acompañarlo, simplemente silencia.

En este cómputo de los intercambios hay elementos que se han modificado o se han perdido en el paso de una representación a las siguientes, generándose así una relación coja, un desequilibrio que se repite sin duda en otros casos.

8. Considerando lo dicho hasta ahora, es evidente que el objeto colonial parece ostentar un comportamiento específico en los documentos que lo catalogan, describen o simplemente mencionan, comportamiento más disímil que realmente conclusivo, próximo por tanto a lo que el crítico Cornejo Polar consideraría una *heterogeneidad* que no pretende la solución de los elementos adversos convocados.

En ocasiones, el laberinto de trasvases y de cruces pide una recepción por nuestra parte ni determinista ni esencialista, sino tan abierta como lo es la dinámica que se pretende retratar, evitando solventarla bajo un paraguas de conciliación y resultados. Bleichmar (2016) y Dean (2002), por ejemplo, se oponen a la simplificación amalgamadora del término *hibridity*, aplicado a escrituras no conclusas, con varios niveles de realización, tensionadas permanentemente, como ocurre en su caso con el *Códice Mendoza*: antes que un híbrido, un objeto móvil en sí mismo que circula entre imagen y grafía, entre nahuatl, castellano e inglés, entre la metrópoli y las potencias enemigas, encargado por el virrey, intervenido por Thevet, poseído, inventariado y traducido por Hakluyt y Purchas.

Del mismo modo, habría que cumplir con la recomendación de Alessandra Russo en su artículo sobre el peculiar arte plumario postcortesiano, donde plantea trabajar los productos indianos, aunque evitando las trampas –si bien opuestas, igualmente reductoras– de presentarlos como una forma de resistencia nativa o una plácida convivencia sincrética. En cambio, se tendría que poder hablar, sin tanta carga conclusiva, de un proceso continuo y nunca terminado de "transformación recíproca entre tradiciones, saberes, mitologías,

iconografías, materiales prehispánicos y europeos de los cuales dichos productos serían el laboratorio" (2009, p.154).

Se trata de un proceder nómada como la misma realidad que diagnostica, que no camina en la unidireccionalidad de los préstamos tradicionales, de A a C pasando por B, sino que traza caminos de una sorprendente circularidad, ampliando de manera extrema los marcos temporales y flexibilizando los esquemas teóricos hasta ahora empleados.

Regresemos, para fundamentar todo esto, a los *Fragmentos de Texas* y a la existencia en ellos de huecos semióticos que imponen un interrogante en ocasiones manifestado en la letra y obviado en la pintura. En el caso que ahora nos ocupa las figuras de dos hombres, la de Cortés, la de Xicotencatl, acuden tras un largo viaje a un encuentro a la vereda del camino. En el instante mismo de verse, el primero, en un gesto abierto y gráficamente indeciso, toma por la muñeca al segundo, al rey de Tlaxcala (Fig. 2).

Tanto en la copia del XVIII como en la anterior a tinta que ilustra en el XVI el manuscrito Glasgow, la rareza del gesto aparece rebajada a abrazo de alegría, cuando uno y otro celebren en la plaza de la ciudad la erección de la cruz y la administración del bautismo (Fig. 3 y 4). La introducción de aquella en segundo plano del dibujo y la interpretación que el amanuense del Ms. Glasgow coloca al pie reconvierten ese primer instante de una negociación dubitativa que parecía contar el fragmento de Texas en la concordia plena de una aceptación cumplida: "Entrada de Cortés a la ciudad de Tlaxcala en las casas de Xicotencatl donde se abrazaron y fueron muy regalados los Españoles y aposentadas en esta casa y aquí se puso la primera cruz en la provincia de Tlaxcala" (Muñoz Camargo, 1981, s.p.)

Sin embargo, sorprendentemente, esto que escribe como subtítulo el dibujo incorporado a la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* queda puesto en entredicho en la parte escrita de la propia relación de Muñoz Camargo, que ofrece, por su parte, una versión más ajustada a la representación texana:

> Llegados los nuestros y puestos en ordenanza a donde debían ser recibidos, llego *Xicotencatl* a abrazar a Hernando Cortes y hacelle la salva, como en efecto lo hizo; mas Cortés, como hombre sagaz y astuto y no en ningún caso descuidado, ansimismo le abraazó, mas, siempre con recato, le asió de la muñeca del brazo derecho, y no se consintió apretar el cuerpo. (2002, p. 192)

Este matiz de un Cortés como hombre avisado que mide el saludo y calcula el peligro hace que la parte escrita del documento parezca aclarar lo que su parte ilustrada traiciona y malinterpreta. Lo interesante es este cruce retroactivo de un Camargo cuyo texto suscribe el fragmento de Texas, con toda su antigüedad y su expectación abierta, frente a la recomposición que introducen sus propias ilustraciones en ese artefacto paradójico en que deviene, como consecuencia, el manuscrito de Glasgow.

Estaríamos ante redes multidimensionales y multitemporales, un laberinto de alusiones por las que un texto puede referir a un dibujo anterior, corrigiendo de esa manera la divergencia representativa que él mismo soporta. A, en efecto, no refiere linealmente a C, sino que vuelve a B, mientras el propio C niega esa revuelta y manifiesta una potencialidad inabarcables, a la vez que elude toda simplificación, todo cierre en falso, para mantener disponible la riqueza de sus mediaciones y trabajar con las formas mixtas de una hermenéutica *nómada*.

En esta, a voces intencionadamente conclusivas, que querrían arrojar resultados tangibles, hay que preferir códigos más lábiles que nombren caminos: el término *transfer,* por ejemplo, aplicado preferentemente a transacciones europeas, quiere dar cuenta de fenómenos y dinámicas, más que de datos, resultados o consecuencias. Bajo su paraguas, no se acogerían cristalizaciones económicas, porcentuales o estadísticas, sino desplazamientos semánticos, estéticos, retóricos, identitarios y creativos, incluso si hay un momento en que dicha hermenéutica nómada deja de referir a los dos polos que conecta para trabajar en una clave propia, nueva y no siempre general ni sistematizable.

Ilustraciones

Fig. 1. Fragmentos de Texas



Fuente: Benson Collection, Austin Texas, folio B.

Fig. 2. Fragmentos de Texas



Fuente: Benson Collection, Austin Texas, folio A (selección).

Fig. 3. Lienzo de Tlaxcala. Antigüedades mexicanas



Fuente: Ed. de Alfredo Chavero. México: Junta Colombina de México en el IV Centenario del Descubrimiento de América, Oficina de la Secretaría de Fomento, 1892.

Fig. 4. Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Ms. Glasgow



Fuente: Muñoz Camargo, Diego. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Ed. Facsímil sobre el Ms. Glasgow. Editado por René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Bibliografía

Amaral-Rodríguez, Jannette (2020). Distorsión y silencio en el *Lienzo de Tlaxcala* (1892) de Alfredo Chavero: notas metodológicas. *Latin American Research Review*, *55*(2), 322-337.

Auslander, Leora (2005). Beyond Words. *The American Historical Review*, *110*(4), 1015-1045.

Bauer, Arnold J. (2003). *Goods, Power, History. Latin America's Material Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bleichmar, Daniela (2016). History in Pictures: Translating the *Codex Mendoza.* En Daniela Bleichmar y Meredith Martin (eds.), *Objects in Motion in the Early Modern World* (pp. 86-106). London: The Trustees of the British Museum.

Cahuantzi, Próspero (1939). *Lienzo de Tlaxcala: manuscrito pictórico mexicano de mediados del siglo XVI.* México: Librería Anticuaria, G. M. Echániz.

[Carta a Pedro de Acosta] (1972). *Provincias y regiones recientemente descubiertas en las Indias occidentales, en el último viaje* [*Provinciae sive regiones India Occidental i Noviter Repertae in Vltima Navigatione*]. México: Editorial Juan Pablos.

Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas.* Lima: Horizonte.

Cortés, Hernán (1993). *Cartas de relación.* Madrid: Castalia.

Dean, Carolyn (2002). *Los cuerpos de los Incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco colonial.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Díaz del Castillo, Bernal (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* Edición de Guillermo Serés. Madrid: Real Academia Española.

Dommelen, Peter van (2006). Colonial Matters: Material Cultural and Postcolonial Theory in Colonial Situations. En Christopher Tilley, Webb Keane, Patricia Piyer (eds.), *Handbook of Material Culture* (pp. 104-124). Londres: Sage Publications.

Dürer, Albrecht (2007). *Diario de Durero en los Países Bajos (1520-1521).* La Coruña: Camiño do Faro.

Feest, Christian F. (1992). Mexico and South America in the European *Wunderkammer*. En Oliver Impey y Arthur Macgregor (eds.), *The Origins of the Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth and Seventeenth Century Europe.* Oxford: Clarendon Press.

Hodder, Ian (1990). Textos de cultura material y cambio social: una discusión retórica y algunos ejemplos arqueológicos. *Boletín de Antropología Americana*, (21), 25-39.

Hoskins, Janet (2006). Agency, Biography and Objects. En Christ Tilley, Webb Keane et al. (eds.), *Handbook of Material Culture* (pp. 74-85). London: Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.

Katzew, Iola et al. (2011). *Miradas comparadas en los virreinatos de América.* México/Los Ángeles: Museo Nacional de Antropología de México/Los Ángeles County Museum of Art.

Las Casas, Bartolomé de (1875). *Historia de las Indias I.* Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

— (1967). *Apologética Historia Sumaria.* México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Lienzo de Tlaxcala. Antigüedades mexicanas (1892). Ed. Alfredo Chavero. México: Junta Colombina de México en el IV Centenario del Descubrimiento de América, Oficina de la Secretaría de Fomento.

López Parada, Esperanza (2018). *El botón de seda negra: traducción religiosa y cultura material en las Indias.* Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Mártir de Anglería, Pedro (1989). Décadas del Nuevo Mundo. Madrid: Ediciones Polifemo.

Mazihcatzin y Calmecahua, don Nicolás Faustino (1927). Descripción del *Lienzo de Tlaxcala. Revista Mexicana de Estudios Históricos*, (1), 59-90.

Mundy, Bárbara y Leibsohn, Dana (2012). History from Things: Indigemous Objects and Colonial Latin America. *World History Connected*, 9(2), 1-34.

Muñoz Camargo, Diego (1981). *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala.* Ed. Facsímil sobre el Ms. Glasgow. Editado por René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (2002). *Historia de Tlaxcala.* Ed. de Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.

Myers, Fred R. (ed.) (2001). *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture.* Santa Fe: School of American Research Press.

Patrick, Joyce (2006). Materialidad e historia social. *Ayer. Más Allá de la Historia Social*, (62), 73-87.

Pomián, Kristof ([1999] 2007). *Sobre la historia.* Madrid: Cátedra.

Russo, Alessandra (2009). Image-plume, temps reliquaire? Tangibilités d'une histoire esthétique. En François Giovanni, François

Lisarrague, Jean Claude Scmitt y Carlo Severi (eds.), *Traditions et temporalités des images* (pp. 153-164). París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

— (2014). *The Untranslatable Image: a Mestizo History of the Arts in New Spain.* Austin: University of Texas Press.

Sahagún, Bernardino de (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Editado por Ángel M. Garibay. México: Porrúa.

Solís, Eustaquio (1984). *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567. Códices y Manuscritos de Tlaxcala, 3.* México: Archivo General de la Nación.

Tapia, Andrés de (2002). Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra e la Tierra Firme del mar Océano (1539). En *La conquista de Tenochtitlan* (pp. 65-118). Ed. De Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.

Visión de los vencidos (2000). Edición de Miguel León-Portilla. Madrid: Dastin.

Weiner, Anette (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While- Giving.* Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.

Zamora, Margarita (1988). *Language, Authority and Indigenous History in the* Comentarios reales de los Incas. Cambridge: The Cambridge University Press.

El Hospital de Jesús de Hernando Cortés y la fundación mítica del olvido[1]

Carlos A. Jáuregui y David M. Solodkow

> *Desde el momento en que la idea de una deuda con los muertos [...], deja de dar a la investigación documental su finalidad primera, la historia pierde su significación.*
>
> Paul Ricoueur, *Tiempo y narración*.

Poco después de la conquista final de México y en medio de las ruinas de Tenochtitlan, Hernando Cortés fundó el *Hospital de Nuestra Señora de la Concepción* o de *Nuestra Señora*, también llamado a través del tiempo *Hospital del Marqués*, *Hospital de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora*, *Hospital de la Concepción* y *Hospital de Jesús Nazareno*, y que desde la segunda mitad del siglo XVII es conocido simplemente como el *Hospital de Jesús*, por la fama milagrosa de una talla en

[1] Este capítulo hace parte de un proyecto que adelantamos desde 2015 y es un breve avance de nuestro próximo libro sobre el Hospital de Jesús. Algunas de las ideas ya fueron anunciadas en nuestras conferencias "El hospital de Hernando Cortés: salud, biopolítica y heroísmo piadoso" (IILI, U. Javeriana, Bogotá, junio 15 de 2018) y "Contagio intelectual, biopolítica y colonialismo" (Universidad de los Andes, mayo 25 de 2020). Queremos agradecer a las siguientes personas e instituciones que de varias maneras contribuyeron generosamente a la investigación y desarrollo de los argumentos presentados en este capítulo: Dr. Julián Gascón Mercado, Linda Orozco, Adrián Rivera y Dr. Gerardo Guillermo Arellano (*q.e.p.d*) (Hospital de Jesús, Ciudad de México), Maestro

madera de Cristo con la cruz a cuestas que la Iglesia del hospital ganó en una rifa.[2]

Con casi 500 años de existencia este es el hospital más antiguo del continente y la institución colonial supérstite más vieja de México, anterior incluso a la iglesia católica de la Nueva España.[3] En efecto, el Hospital fundado por Cortés sigue funcionando hoy en el corazón de la ciudad de México, habiendo sobrevivido cinco turbulentos siglos: el antagonismo de los Habsburgo (pues a la Corona española siempre le preocupó este hospital que como rueda suelta prodigaba de manera "soberana" la salud); las vicisitudes de la Independencia y la consecuente antipatía frente a la memoria del conquistador; la terminación del Marquesado del Valle de Oaxaca (del cual dependía el Patronato del hospital), los avatares políticos del imperio de Maximiliano y el Porfiriato en el siglo XIX. El hospital siguió abierto y funcionando durante la Revolución, desafiando la ola de modernización laica y de creciente estatización de la salud pública como prestación social del Estado.

Marco Perez Iturbe (Archivo Histórico de la Arquidiócesis Primada de México), Gabriela Mota Romero (Fototeca Nacional, México), Berta Lilian Pimentel Bernal, Anabell García Zamora y María Fernanda Treviño Campero (Archivo General de la Nación, AGN, México); Biblioteca Nacional de México (UNAM); Hemeroteca Nacional de México (UNAM); Biblioteca Daniel Cosio Villegas (Colegio de México); Librería Contemporáneos (Ciudad de México); Valeria Añón, Gustavo Casasola Zapata, Vania Casasola, Lily Diaz-Kommonen (*The Systems of Representation Group, Aalto*, University School of Arts, Design and Architecture, Finlandia), Karina Herazo, Diego Fernández, Olinca Olvera, Luis Fernando Restrepo, John Sullivan, Tomás Filsinger, Patricia Zalamea y Nextli Rosa Jáuregui. Parte de esta investigación fue financiada por el convenio interuniversitario entre la University of Notre Dame y la Universidad de los Andes.

[2] El nombre legal actual es *Hospital de la Purísima Concepción y Jesús Nazareno*. Otros nombres usados para el hospital han sido *Hospital de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora* (Sodi de Pallares, 1956, pp. 70-72), *Hospital de Nuestra Señora* (Cuevas, 1921, t. 1, p. 109) y *Hospital de la Purísima Concepción* (Gascón Mercado, 2006, p. 35). Se le empezó a conocer como Hospital de Jesús después de que la talla de madera fuera trasladada a la iglesia del hospital en 1663 (Alamán, 1844-1849, vol. 2, apéndice 10, p. 11). Sobre este evento y la leyenda que rodeó la factura milagrosa de la talla véase Sodi de Pallares (1956, pp. 68-72).

[3] El primer obispo de la Nueva España, Julián Garcés, obispo de Tlaxcala (1452-1541), llega en 1525; y, el segundo, el obispo de México, Juan de Zumárraga (1468-1548), en 1528.

El hospital está situado entre las avenidas José María Pino Suárez y 20 de noviembre y las calles República del Salvador y Mesones, tres manzanas al sur del Zócalo.[4] El edificio colonial que data de mediados del siglo XVI no es visible desde la calle, pues se encuentra encajonado entre edificios modernos que en 1944 y luego en los años 1960 ampliaron la capacidad del hospital y hoy rodean lo que queda de su arquitectura antigua: dos plantas de anchísimos muros, alrededor de dos patios rodeados de columnas y separados por una célebre escalera renacentista.[5] En el exterior, sólo la esquina noroccidental revela el pasado colonial de esta institución. Allí se encuentra la Iglesia de Jesús Nazareno (en donde reposan discretamente ocultos en un muro lateral del altar los restos de Hernando Cortés) y la Capilla de la Santa Escuela, ambas originalmente parte del hospital, pero que hoy están adscritas a una rectoría de la Parroquia de San Miguel Arcángel de la Arquidiócesis Primada de México. Detrás de la iglesia, al oriente y sobre la ave. Pino Suárez, un mural en baldosín de cerámica conmemora el encuentro entre Hernando Cortés y Moctezuma que supuestamente habría ocurrido allí el 8 de noviembre de 1519 [Il. 1].[6] Adelantemos que dicho encuentro no ocurrió en ese lugar y que el mural conmemorativo es producto de la fundación simbólica de un México moderno en el que, parafraseando a Walter Benjamin, el colonialismo *no ha dejado de triunfar*.

[4] Av. 20 de Noviembre No. 82, Col. Centro. México, D.F. 06090.

[5] Para más detalles sobre las modificaciones arquitectónicas del hospital a lo largo de su historia es imprescindible consultar el trabajo del arquitecto Luis Gerardo Soto Vázquez (2016).

[6] El mural, que reproduce el óleo *El encuentro de Hernán Cortés y Moctezuma* de Juan Correa (1646-1716), reemplazó una horrible inscripción en concreto. El óleo de Correa se encuentra en la colección del Banco Nacional de México.

Il.1. Mural El encuentro de Hernán Cortés y Moctezuma*, detrás de la Iglesia de Jesús Nazareno en la avenida José María Pino Suárez*



Fotografía: Karina Herazo.

La importancia histórica del fundador del Hospital de Jesús, la increíble longevidad de esta institución, su gestión privada de la salud por cinco siglos, y su manifiesta –si bien discreta– naturaleza memorial o conmemorativa tanto del conquistador como de la conquista, ameritan un trabajo que supera el espacio de este ensayo con el que anticipamos un libro próximo.[7] El presente trabajo se ocupa del mo(nu)mento hospitalario cortesiano y está dividido en cinco acápites: el primero, dedicado a la fecha incierta de su fundación poco después de la destrucción de México por los españoles; el segundo,

[7] En este libro nos ocuparemos más extensamente de la fundación del hospital, de ciertos momentos paradigmáticos de su larga historia y del acervo de pinturas, esculturas y murales que se conservan en él (Jáuregui y Solodkow, *El hospital de Hernando Cortés*). El asunto de la tumba del conquistador será, por por otro lado, objeto de un trabajo, entre literario y académico, en el que se narrará el increíble itinerario del los restos del conquistador por España y México y sus múltiples entierros y desentierros desde el siglo XVI hasta su tumba actual (Jáuregui, "El insepulto").

al enredo e ilegalidad de su fundación jurídica y a su financiación; el tercero, al equívoco y debatido lugar del encuentro entre Moctezuma y Cortés; el cuarto trata la recurrencia espectral de un *locus* indígena sepultado por la fundación hospitalaria e historiográfica; y el último, a lo que hemos llamado la fundación de la piedad como como forma monumental del olvido.

Circa 1524

El gran historiador decimonónico Lucas Alamán supone que el Hospital de Nuestra Señora fue fundado entre 1522 y 1525 (1844 2, p. 85). Mariano Cuevas afirma que es "la más antigua institución de beneficencia entre nosotros" y que fue fundada por "los miembros de la cofradía de Nuestra Señora" de la cual "nos habla el mismo Hernán Cortés en sus ordenanzas formuladas el año de 1519" (1921, pp. 404-405). Las ordenanzas referidas por Cuevas –que no son de 1519 sino de diciembre 22 de 1520– mencionan la "Cofradía de Nuestra Señora que en estas partes se fiziere" (i.e., un proyecto) y a la que le correspondería la tercera parte de las multas impuestas a los blasfemos (Cortés en Martínez, 1991, t. 1, p. 165). Pero, del hospital nada dice Cortés allí.[8]

Josefina Muriel opina que el hospital debió fundarse entre 1521 y 1524, apoyando la fecha más temprana en su interpretación de una frase de Mariano Cuevas, e indica que la fundación, en todo caso, habría ocurrido antes de 1525, pues el hospital aparece mencionado en la declaración de Andrés de Tapia en el juicio de residencia de Cortés a propósito del segundo entierro de su primera esposa Catalina Xuárez (1990, p. 38). En efecto, Andrés de Tapia testificó sobre el segundo entierro de Catalina y otros españoles en 1525 en el Hospital de Nuestra Señora; pero su testimonio sobre este asunto no es el que él dio en 1537 en el Juicio de Residencia de Hernando Cortés, sino en

[8] Ignoramos con qué fuentes Cuevas supuso que los miembros de esa cofradía –aún en ciernes en 1520– fundaron el hospital.

1561 en el de su hijo Martín.[9] Tapia respondió afirmativamente a la pregunta de si una vez "salidos los frailes del dicho sitio y pasados al dicho monasterio [i.e., el traslado de los franciscanos de Coyoacán a México], el dicho Marqués hizo sacar los huesos de los cristianos difuntos que allí se habían enterrado y los mandó pasar y se pasaron al hospital de Nuestra Señora de la Concepción, que el dicho Marqués fundó y dexó en esta ciudad".[10] El testimonio de Tapia en 1561 confirma la existencia material temprana del hospital (i.e., hacia 1525).

Según Elena Sodi de Pallares, la fundación del hospital es anterior a 1524 como indicaría el hecho de que "en el año de 1523 Cortés nombró a Fray Bartolomé de Olmedo [como] el primer encargado de la obra piadosa" (1956, p. 19; en el mismo sentido, Francisco Cruz, 1959, p. 22 y Muriel, 1990, p. 38). La referencia de Sodi de Pallares viene de Bernal Díaz del Castillo (2005, p. 620) citado por Carlos de Sigüenza y Góngora (1960, p. 4) y por Alamán (1844, t. 2, pp. 90-91). El problema es que Díaz del Castillo (la más antigua fuente de esa fecha) no identifica claramente el hospital ni data la fundación tan explícitamente como afirma Sodi de Pallares. Díaz del Castillo simplemente señala que "Cortés estaba siempre entendiendo en la çibdad de México; que fuese muy poblada de los naturales mexicanos como de antes estavan" y que ordenó que

[9] Muriel (1990, p. 38) confunde el juicio de residencia de Cortés (1534-1545) con el de su hijo Martín (1561). Identifican correctamente el juicio G. R. G. Conway (1940, p. 68) y Francisco Santiago Cruz (1959, p. 22).

[10] "Tapia, dixo: que dice lo que dicho tiene e que así es que muchos de los huesos de los difuntos se pasaron al hospital" (Archivo General de la Nación, 1935, p. 371). En el mismo sentido el testigo Diego Hernández Nieto afirmó que "vido sacar los huesos de la dicha iglesia que tiene dicho, que eran de doña Catalina Xuárez, mujer del dicho Marqués y traellos a esta ciudad, aunque no tiene memoria dónde los truxeron, si fué al hospital de Nuestra Señora o a San Francisco, y que esto sabe desta pregunta" ("Relación sacada de la probanza hecha por parte del Marqués del Valle, en el pleito con los indios de Coyoacán, sobre las casas, huerta, tierras y estancia que le piden, y con los de Tacubaya [1561?]"; en AGN, 1935, p. 372). Otros testigos de la misma probanza dicen que el segundo entierro ocurrió en el monasterio de San Francisco de la ciudad de México.

> en la poblazón de los españoles tuviesen hechas iglesias y espitales, de los cuales cuidava como superior y Vicario el buen Padre fray Bartolomé de Olmedo, y avía él mismo recogido en un hospital todos los indios enfermos, y los curava con mucha caridad [...]. Y en aquel tienpo vinieron de Castilla, al puerto de la Beracruz doze frailes frančiscos. (2005, pp. 619-620)

La mención del arribo de los doce franciscanos a la Nueva España el 13 de mayo de 1523 sirve de deíctico temporal respecto de la observación sobre la dirección de los hospitales por Olmedo. Pero lo que dice Bernal, repitamos, está en el mejor de los casos referido a varias obras hospitalarias que pueden o no incluir el Hospital de Nuestra Señora.[11] Si aceptamos que este hospital que en 1523 atendió indios es el hospital cortesiano, podríamos datar el comienzo de las operaciones del hospital aproximadamente entre 1523 y 1524, lo cual concuerda con las primeras noticias documentales que tenemos. En las *Actas del Cabildo* de la Ciudad de México de 1524 y 1525 se lo menciona al identificar por sus linderos varios lotes adyacentes. Así, el 1 de abril de 1524 el cabildo asigna un solar a Alonso de Baeza "que está a la calle de la Celada [que luego se llamó De Capuchinas, y hoy Venustiano Carranza] y la calle del Ospital" (Bejarano, 1889, p. 6). Por su ubicación, suponemos que se trata del Hospital de Nuestra Señora. A partir de ésta, varias actas del Cabildo se referirán a la "calle del Ospital" (1924) o "a la calle que viene del Ospital" (4 de febrero de 1527) o a la "calle del espital" (11 de septiembre de 1531), lo que indicaría que para mediados de la tercera década del siglo XVI el hospital no solo existía materialmente sino que era una referencia obligada del trazado urbano.[12]

[11] Basada en el texto de Bernal Díaz, Muriel supone correctamente que para 1523 "se habían establecido varios pequeños hospitales, de los cuales el único que subsistió fue el de Nuestra Señora" (1990, p. 38).

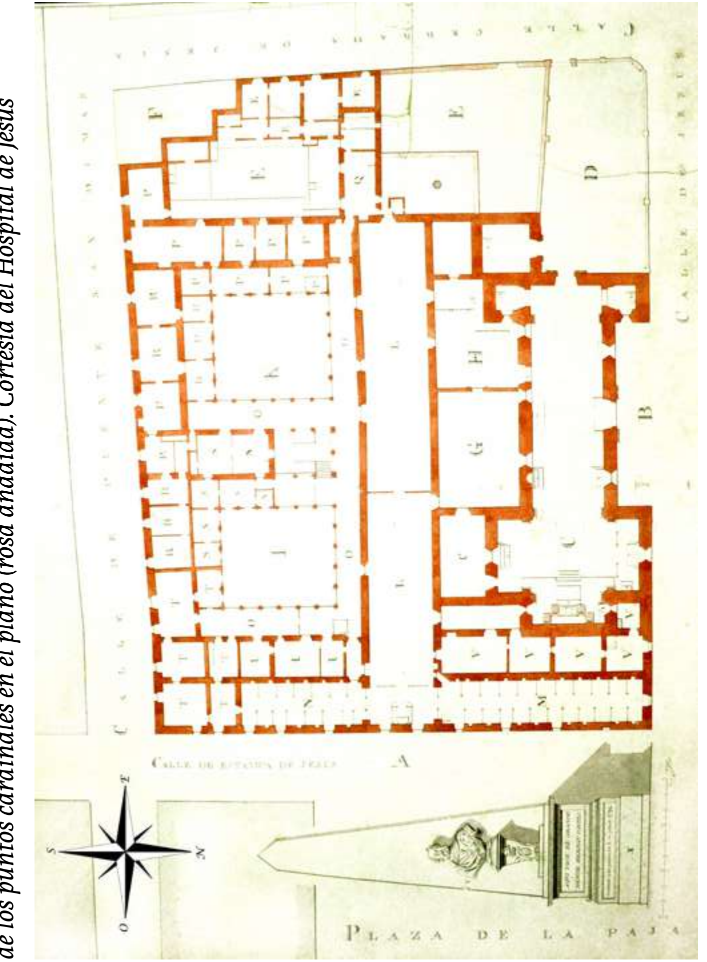
[12] El 26 de agosto de 1524 Hernando de Salazar pidió al Cabildo que se le entregara un solar "detrás de las casas de Alonso de Grado que es al presente hospital que alinda con un solar que se dio a Sebastián de Grijalba" (Bejarano, 1889, p. 18); ver también Alamán, 1844, t. 2, pp. 84, 85. El 16 de mayo de 1525 el Cabildo, a pedido de Bernaldino de Santa Clara (heredero de Rodrigo Morejón), le asignó un solar que Morejón tenía

Aclaremos que en sus comienzos no debió ser otra cosa que una enfermería precaria, no más grande que el hospital de San Nicolás de Bari en La Española,[13] y que con los años se convirtió en una importante institución sanitaria. La construcción que reemplazó el primer hospital comenzó hacia 1528 bajo la dirección de Pedro Vásquez, siguiendo un diseño y maqueta de madera hecha por él, y conforme a las instrucciones de un escultor que Cortés mandó a la Nueva España, según nos cuenta el conquistador en su testamento.[14] Cortés tenía en mente el Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla, fundado desde 1500 pero "que no salió de cimientos sino hasta 1546" (Báez Macías, 1982, p. 16). El diseño seguía el modelo renacentista de una cruz (tau o T) como puede verse en el "Plano geométrico del hospital" de 1823 [Il.2]. Según Lucas Alamán hacia 1535 ya estaba construida la enfermería del ala oriental (N y M), que en los años 1960 fue reemplazada por el edificio de cinco plantas en Pino Suárez [Il. 3].

"en esta Cibdad en la calle de Yxtapalapa junto con el Espital" (p. 40). Véase también el acta del 17 de noviembre de 1525, que contiene la demarcación de un solar asignado al conquistador Francisco de Granada y en la que se menciona de nuevo el hospital en la calle "Estapalapa" (p. 61). La mención repetida del hospital indica que se trataba de una referencia obligada y reconocida del trazado de la ciudad. Para una localización de estos solares puede consultarse el plano levantado por Ana Rita Valero de García Lascurraín en donde se encuentran los solares de Hernando de Salazar (#249), Alonso de Grado (#250), Rodrigo Morejón (#259) y Francisco de Granada (#244).

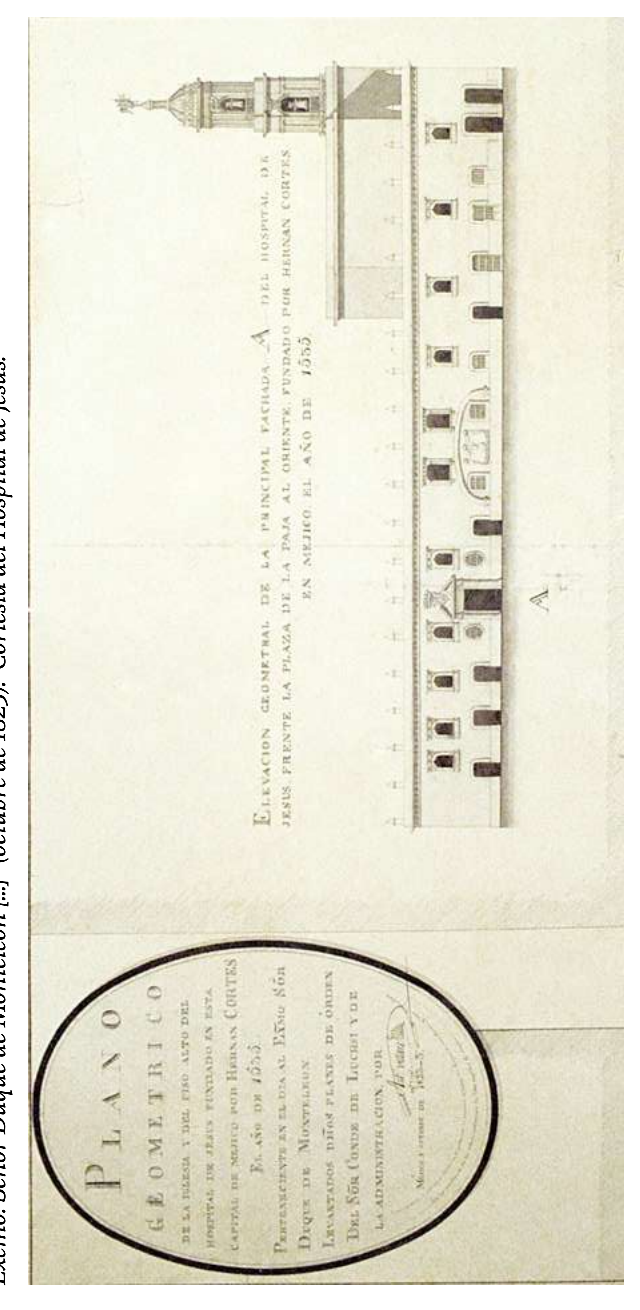
[13] El primer hospital americano fue San Nicolás de Bari en La Española, una modesta fundación privada, producto de la caridad de una mujer negra en Santo Domingo que luego fue absorbida por el hospital que ordenó Nicolás de Ovando (de allí su nombre). San Nicolás de Bari no fue, sin embargo, un hospital sanitario sino una obra caritativa en el espíritu de los antiguos hospitales medievales, en donde se atendían pobres y enfermos (Jáuregui y Solodkow, 2018, p. 151).

[14] "Item, en la Nueva España, se acabe a mi costa según y de la manera que está trazado, y la capilla mayor de la iglesia dél se acabe conforme a la muestra de madera que está hecha y hizo Pedro Vásquez, jumérico o a la traza que diere el escultor que yo envié a la Nueva España este presente año de mil e quinientos y cuarenta y siete" ("Testamento de Hernando Cortés", Martínez, 1990, t. 4, p. 316; Alamán, 1844, t. 2, p. 316; Conway, 1940, p. 20). Ver también Carlos de Sigüenza y Góngora (1960, p. 10), Eduardo Baez Macías (1982, pp. 25, 26), y Luis Gerardo Soto Vázquez (2016, pp. 11, 59, 60).



Il.2. Detalle del "Plano geométrico" del Hospital de Jesús (octubre de 1823). Nótese la inversión de los puntos cardinales en el plano (rosa añadida). Cortesía del Hospital de Jesús

Fotografía: Karina Herazo.



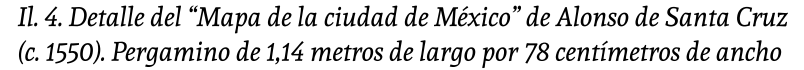
Il.3. Fachada oriental y entrada principal del Hospital de Nuestra Señora. "Plano geométrico de la iglesia y del piso alto del Hospital de Jesús fundado en esta capital de Méjico por Hernan Cortés el año de 1535. Perteneciente en el día al Excmo. Señor Duque de Monteleon [...]" (octubre de 1823). Cortesía del Hospital de Jesús.

Fotografía: Karina Herazo.

En 1567 se continuó con el segundo nivel[15] y en 1577 Martín Cortés contrató a Claudio de Arciniega quien durante la década siguiente modificó la propuesta original de la cruz Tau de Vásquez, reemplazándola por el modelo del Hospital de Tavera en Toledo. Siguiendo este nuevo diseño de Arciniega, se levantó la iglesia nueva (C) en el lado norte de la tau (1587-88), se completaron dos patios (I y K) al sur de la misma y se construyó la hermosa escalera renacentista al estilo de la del Alcázar de Madrid (c.1585-87) [Il. 2] (Eduardo Baez Macías, 1982, pp. 30-32; Javier Cuesta Hernández, 2009, pp. 232-3; Soto Vázquez, 2016, pp. 61-64).

Aunque la arquitectura antigua del edificio que conocemos data de la segunda mitad del siglo XVI, dijimos al leer las Actas del Cabildo, que el Hospital de Nuestra Señora era una seña importante del trazado urbano desde 1524. Además, en el Mapa de Santa Cruz o "Mapa de la ciudad de México" de Alonso de Santa Cruz (c.1550), elaborado en el Colegio de Tlatelolco, aparece como un hito referencial y señalado como "espital' con dos leyendas y la imagen de un edificio sobre la calle que continúa la calzada de Iztapalapa [Il.4]. Los dibujantes no consideraron necesaria otra identificación que el sustantivo común *espital* indicando así su notoriedad, lo que contrasta con la nominación propia de otros edificios como "San marcos", "San francisco", la iglesia de "S. agustin", el convento de "S. clara", la "casa de tapia", la "casa del marques" y el hospital de leprosos "S. lazaro".

[15] Desde "1530 el hospital tenía dos plantas, en la baja se encontraba la capilla, el sitio donde se velaba a los muertos y la botica, y la parte alta que estaba destinada a la sala de enfermos" (Sodi de Pallares, 1956, pp. 19).



Il. 4. Detalle del "Mapa de la ciudad de México" de Alonso de Santa Cruz (c. 1550). Pergamino de 1,14 metros de largo por 78 centímetros de ancho

Biblioteca Carolina Rediviva. Uppsala universitet Universitetsbiblioteket (CC0).

La intriga del patronato y el embrollo sucesorio del Hospital

El hospital, fundado de hecho y con muros levantados, se consolidó jurídica y económicamente mediante una serie de actos de la Corona, el testamento de Cortés, e incluso dos bulas papales. En primer lugar, Cortés obtuvo del Papa Clemente VII el patronato de iglesias y hospitales, incluyendo el de Nuestra Señora mediante Bulas del 15 y 16 de abril de 1529. El papa, además, le extendió un indulto de amplio

espectro, le dio inmunidad frente a las autoridades eclesiásticas regulares (obispos) y lo autorizó para recolectar diezmos y primicias. Esta merced papal fue producto de una intriga a espaldas del emperador. Según Bernal Díaz del Castillo, Cortés, cual príncipe soberano, mandó a Juan de Rada como embajador ante Clemente VII –con regalos, joyas y bailarines indígenas– quien impresionado expidió "bulas para nos absolver a culpa y a pena de todos nuestros pecados, y otras indulgençias para los espitales e iglesias, con grandes perdones" (2005, p. 730). Poco después, Cortés sumó a su Patronato, el señorío de tierras y vasallos y el título de Marqués del Valle de Oaxaca otorgados por Carlos I el 6 y el 27 de julio de 1529, respectivamente.[16] Este marquesado, que duró hasta 1810,[17] constituyó un poderoso estado dentro de otro Estado (Asenjo, 1960, p. 186; Martínez, 1990, p. 659); una *para-soberanía* respecto del *Imperium*, respaldada por el Papa y por los enormes ingresos del Marquesado. Esto dio lugar a un conflicto entre el Patronato real[18] y el cortesiano; entre el patrón de patrones, Carlos I, y el patrón del Hospital de Nuestra Señora. Carlos I trató de poner en cintura a Cortés[19] y en esa disputa, el Hospital jugó un papel importante. Aunque lo dispuesto por las bulas sobre

[16] Según Asenjo: "el marquesado dio a Cortés el privilegio de que pudiera tener no solo la señoría que se extendía a veintidós villas y veinte tres mil vasallos [...], sino también el derecho para dictar una legislación especial con ordenanzas *ad-hoc* para su Estado, el de administrar justicia y cobrar cábala e impuestos" (1960, p. 186).

[17] En "Iberoamérica hubo solamente 10 Señoríos y fueron de vida muy breve. Uno de los más largos, de cerca de veinte años, fue el de Panamá, el Ducado de Veragua, otorgado a los descendientes de Colón. [...] Sin embargo, el marquesado del Valle de Oaxaca tuvo una vida que se prolongó durante siglos, de 1529 a 1810" (Gascón Mercado, 2006, p. 27).

[18] El Patronato Real era una delegación de poderes eclesiásticos que hacía el papado en beneficio de un reino para llevar a cabo la tarea evangelizadora sin que mediara interferencia política de la Iglesia romana. "De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea" (Dussel, 1972, p. 56; Solodkow, 2014, p. 173).

[19] "[L]as entradas del marquesado eran enormes. Sin embargo, cuando Carlos V se dio cuenta de la magnitud de las concesiones que se le habían hecho a Cortés, no quiso acatarlas y comenzó entonces a tratar de recortar todas las regalías concedidas por él y el Santo Padre" (Asenjo, 1960, p. 186).

diezmos y primicias fue contradicho y derogado por la Corona, el patronato sobrevivió y estructuró la dirección del hospital.

Después de la muerte de Cortés, la financiación del hospital quedó sujeta a una obligación testamentaria impuesta a sus herederos, quienes debían terminar los edificios y financiar la obra con las rentas de unos predios ("Testamento" 1547; ver Conway). El problema era que en 1535 Cortés había colocado su patrimonio –incluyendo el "patronazgo del Hospital de la Concepción"– bajo un mayorazgo que impedía su división *post-mortem* y funcionaba como una especie de fideicomiso patrimonial o "trust" en favor del marquesado, titular de todos los bienes ("Fundación del mayorazgo", en Martínez, 1990, t. 4, pp. 124-125). Así que en su testamento, Cortés dispuso de un patrimonio que jurídicamente hablando ya no era suyo sino del mayorazgo. Para complicar aún más las cosas, la esposa de Cortés (no la que asesinó según los chismes de la época, sino su segunda mujer), Juana de Zúñiga, protestó por la constitución misma del mayorazgo de 1535, pues Cortés había incluido los bienes de ella y desconocido sus derechos y capitulaciones matrimoniales (Alamán, 1844, t. 2, pp. 79, 80; Sodi de Pallares, 1956, p. 55).[20] En otras palabras, no solo la fundación testamentaria del hospital fue ilegal –en la mejor tradición de casi todos los actos de Cortés– porque desconocía los derechos del mayorazgo, sino que el mayorazgo mismo había sido constituido disponiendo de bienes ajenos. El impase fue resuelto gracias a la intervención del Duque de Medina Sidonia, Alonso Pérez de Guzmán, quien logró una conciliación entre las partes en 1550, por la cual, Doña Juana aceptó el mayorazgo (fideicomiso patrimonial) a cambio de una renta vitalicia, salvándose así el hospital (Sodi de Pallares, 1956, p. 56). Los herederos no podían disponer de los bienes para fundar las obras ordenadas por el difunto Cortés, pero sí de los réditos. Bajo la cordial pero firme autoridad del duque los herederos

[20] La marquesa aceptó el mayorazgo y el testamento a cambio de una renta vitalicia anual de 20 mil ducados sobre las rentas del Mayorazgo para sus alimentos y otros dineros para disponer de ellos testamentariamente. El arreglo fue aprobado judicialmente y confirmado por el Emperador (Alamán, 1844, t. 2, p. 80).

respetaron la voluntad de Cortés y destinaron al hospital los censos (réditos) y arriendos de ciertos predios. Ese patrimonio cortesiano aún financia más de la tercera parte de los gastos del hospital.[21]

El equívoco lugar del encuentro

Según numerosos historiadores, Cortés fundó el hospital cerca del lugar donde el 8 de noviembre de 1519 se habría encontrado con Moctezuma. Alamán anota que Cortés entró por la calle de Iztapalapa y que "según *una antigua tradición* conservada en el hospital de Jesús, el punto en que [Moctezuma] le encontró fué frente á éste, y por recuerdo del suceso se hizo la fundación en aquel parage" (1844, t. 1, p. 103; énfasis nuestro). No es claro qué quiso decir Alamán con "tradición", y si se refería a un documento antiguo del archivo del hospital, a fuentes indígenas o a una tradición oral, pero lo cierto es que esta localización fundacional –sugerida en algunas fuentes– pasa directamente a la historiografía sin mayor crítica o apoyo documental. Incluso se ha llegado a decir que Cortés decidió "fundar un hospital y levantarlo sobre el sitio en el que había tenido su primer encuentro con Moctezuma, [...] porque consideraba que tal momento había sido el más significativo para la ocupación de la ciudad de Tenochtitlan" (Edgar Erskine Hume, citado por N. Almarza, 1945, p. vii). En otras palabras, Cortés habría memorializado la conquista de México mediante la obra hospitalaria.

Basada en Alamán, Muriel declara que el "hospital [...] nace como una acción de gracias, levantándose *en el sitio mismo en que Cortés y Moctezuma se encontraron*" (1990, p. 37; énfasis nuestro). Julian Gascón Mercado, director, patrono e historiador del hospital, afirma que "Cortés fundó el Hospital de Jesús y su templo en un paraje denominado Huitzilán" donde –según su peculiar lectura de Cortés– el

[21] Entrevista con Adrián Rivera, Director administrativo del hospital, mayo 10 de 2018.

conquistador se habría encontrado con Moctezuma: "Con la fundación del Hospital, Cortés honraba este encuentro" (2006, p. 31).[22] José Luis Martínez –supuestamente basado en Díaz del Castillo, en el historiador decimonónico Manuel Orozco y Berra y en en el plano de Luis González Aparicio– reitera esta misma localización del hospital: "en la actual calle de Pino Suárez, a un costado del Hospital de Jesús, se realiza el primer encuentro del señor azteca y del capitán español" (1990, p. 242).[23] Cabe decir que ni Bernal Díaz, ni Orozco y Berra, ni González Aparicio dicen tal cosa, por lo que suponemos que Martínez suscribe la "antigua tradición" que menciona Alamán. En todo caso, esta localización es por un lado simbólicamente fundacional y por otro, incierta y es conmemorada por el mural de Antonio González Orozco en el corredor sur del hospital [Il.12 y 13], así como por el monumento que señala el supuesto lugar del encuentro, a espaldas de la Iglesia de Jesús Nazareno [Il. 1]. Volveremos sobre esto.

Matthew Restall afirma que los conquistadores entraron por la calzada de Iztapalapa, fueron recibidos por una comitiva en un fuerte, y que "más allá de la puerta [del fortín] había un puente", delante del cual Moctezuma recibió a Cortés (2018, pp. 14-15). Según Restall, habría dos posibles localizaciones para este encuentro: la estación del metro Pino Suárez alrededor de un pequeño templo mexica y la capilla del Hospital de Jesús: "to mark the spot, Cortés build a chapel, attached to a hospital for Spanish settlers known for centuries as the Hospital de Jesús" (2018, pp. 345-46).[24] Restall parece aceptar la localización de Pino Suárez propuesta por Francisco González Rul –quien

[22] Véase en el mismo sentido Eduardo Báez Macías (1982, pp. 25, 26) y Marcela Suárez (1988, p. 38), entre otros.

[23] "En el fuerte Xólotl, donde se unía esta calzada [Itztapalapa] con la de Coyoacán, reciben a los españoles mil hombres principales [...]. Después de pasar uno de los puentes que interrumpían la calzada, para permitir la navegación y el paso de las aguas, en un lugar situado en la actual calle de Pino Suárez, a un costado del Hospital de Jesús, se realiza el primer encuentro del señor azteca y del capitán español" (Martínez, 1990, p. 242).

[24] La capilla que ordenó construir Cortés fue reemplazada por la actual Iglesia de Jesús que no fue hecha por el conquistador, sino por sus descendientes.

no es citado– sobre la base de varios descubrimientos arqueológicos de los años 1970 y, al mismo tiempo, acoger la localización apócrifa del encuentro en el hospital supuestamente propuesta por Carlos de Sigüenza y Góngora en su panegírico barroco de Cortés (*Piedad heroyca* c. 1663). Restall concilia estas dos localizaciones afirmando que acaso ambas sean correctas y que el área del encuentro que acomodó las tropas cortesianas estaba entre el templo de Pino Suarez y el Hospital.[25] Aclaremos que Sigüenza y Góngora, fuente de Alamán, Muriel, Restall y tantos otros, no dice que el hospital se hubiera fundado en el sitio del encuentro entre Cortés y Moctezuma, sino simplemente sugiere que éste se fundó en un un lugar de sacrificios mexicas llamado Huītzillan, recuerda una inundación de la ciudad originada allí, e identifica ese espacio con los sacrificios y artes diabólicas mexicas (1960, p. 12).

Gracias a una interpretación laxa de las fuentes, existe una confluencia de lugares y eventos que resulta en la afirmación según la cual el sitio del encuentro entre el tlatoani y el conquistador, la ubicación de la fundación del hospital y el emplazamiento de Huītzillan son un mismo lugar. Esta común operación historiográfica es errada y menos inocente de lo que parece: reúne la celebración de la conquista como mo(nu)mento inaugural de México moderno, transforma la violencia de la conquista en una obra caritativa de salud pública y, finalmente, reconecta ese encubrimiento con una cuestionable operación arqueológica de reencuentro con el pasado mexica que esa fundación borró. En otras palabras, estamos frente a un doble borramiento (del mundo mexica y de la violencia como fundación), y a una invocación arqueológica de lo que fue borrado en un primer lugar.[26] Antes de proceder a

[25] "The other Meeting site is just a stone's throw away, and in fact the short block between the two locations probably accommodated the two hundred or so Spaniards who stood there on November 8" (Restall, 2018, p. 346). Evidentemente, como no sea con una catapulta, nadie puede lanzar una piedra a 400 metros, que es la distancia en línea recta entre la placa conmemorativa y el templo de Ehécatl.

[26] "Cuando perpetuamos ciertas lecturas canónicas no solo repetimos el canon, sino que reiteramos la violencia discursiva de los textos leídos (en algunos casos incluso, la crítica llega a velar dicha violencia)" (Jáuregui, *Espectros,* 2020, p. 26).

una crítica de la complicidad historiográfica con lo que José Rabasa ha llamado "el legado colonial que determina nuestro discurso" (2000, p. 35), es necesario tratar de establecer dónde se encontraron el tlatoani y Cortés, si corresponde ese lugar al sitio del hospital y si era Huītzillan el nombre antiguo del lugar en el que ambos acontecimientos (o alguno de ellos) habría ocurrido.

Adelante del Puente de Xoloco

En su "Segunda Carta-relación", Cortés relata que el 8 de noviembre de 1519, salió de la ciudad de Iztapalapa [A, Il. 5][27], y "a media legua andada" entró "por una calzada que va por medio de esta laguna [E, Il. 5], dos leguas [8,38 kms.] hasta llegar a la gran ciudad de Temixtitan" (1993, p. 50). Sobre la Calzada había tres ciudades: Misicalcingo (Mexicaltzingo) [B, Il. 5], Niciaca (Coyoacán) y Huichilohuichico (Churubusco) que "están en la costa" (1993, p. 50). La calzada de Iztapalapa se encontraba con la calzada que venía de Coyoacán [C, D, Il. 5] y luego, probablemente, con otra calzada menor que venía de "tierra firme" (Calzada de los Cuartos) [F, Il. 5]. Allí había un fuerte de dos torres

> Y así seguí la dicha calzada, y *a media legua antes de entrar al cuerpo de la ciudad* de Temixtitan, a la entrada de otra calzada que viene a dar de la tierra firme a esta otra [Iztapalapa], está un muy fuerte *baluarte con dos torres* cercado de muro de dos estados, con un pretil almenado [...] y no tiene más de dos puertas. [...] Aquí me salieron a ver y hablar hasta mil hombres principales [...]. Y ya junto a la ciudad está *una puente de madera de diez pasos* de anchura y por allí está abierta la calzada porque tenga lugar el agua de entrar y salir [...]. *Pasada esta puente*, nos salió a recibir aquel señor Mutezuma con hasta doscientos señores [...], y venían en dos procesiones muy arrimados a las

[27] Para hacer inteligible estas referencias espaciales, las hemos marcado en la extraordinaria "Recreación artística de México-Tenochtitlan" de Tomás Filsinger [Il.5] con quien estamos en deuda por su generosidad y conocimiento de la antigua urbe mexica.

> paredes de la calle, que es muy ancha y muy hermosa y derecha [...] y *tiene dos tercios de legua.* (1993, p. 51; énfasis nuestro)

Cortés indica que entró por la calzada de Iztapalapa [E, Il. 5] hasta el empalme de otra que venía de tierra firme y que numerosos historiadores han identificado erróneamente con la Calzada de Coyoacán [C, Il. 5]. Luis González Aparicio ha establecido convincentemente que se trataba de una calzada menor –la Calzada de los Cuartos [F, Il. 5]– que venía de Xola en tierra firme (cerca a Tacubaya) y terminaba en la Calzada de Iztapalapa.[28] Adelante de este entronque, Cortés encontró un fuerte con dos torres llamado por los naturales Acachinanco[29], en donde recibió una comitiva de bienvenida [G, Il. 5]. El fuerte estaba a media legua (2095 mts.) del límite de la ciudad, marcado por el canal o "río Xóloc" sobre el cual estaba el Puente de Xoloco [X, Il. 5], luego llamado de San Antón (Alcocer, 1926, pp. 321, 322; González Aparicio, 1973, pp. 70, 71). Al cruzar Cortés ese puente, Moctezuma lo salió a recibir. Según Alcocer, el puente de Xoloco quedaba en el cruce actual de la calzada de Chimalpopoca con la de San Antonio Abad.[30] El ba-

[28] Cortés dice que el baluarte de dos torres estaba "a la entrada de otra calzada que viene a dar de la tierra firme a esta otra", siendo "esta otra" la de Iztapalapa y la primera, la Calzada de los Cuartos que venía de Xola, y que fue probablemente destruida por los defensores de la ciudad durante su reconquista y confundida por los historiadores con la de Coyoacán. La Calzada de Coyoacán se encontraba con la de Iztapalapa mucho más al sur del baluarte que quedaba a media legua del borde de la ciudad. Gonzalez Aparicio examina la posibilidad de una Calzada de Coyoacán desde el baluarte de Acachinanco y concluye que dicha calzada no pudo haber existido, pues correría prácticamente paralela a la de Iztapalapa. Así concluye que la calzada que venía de "tierra firme" habría sido la Calzada de los Cuartos (hoy Avenida Obrero Mundial) (1973, pp. 66-69).

[29] González Aparicio, Clavijero, Orozco y Berra y Alcocer llaman fuerte de Xoloc al baluarte de Acachinanco.

[30] El puente de Xoloco [X, Il. 5] se localizaba aproximadamente en la lat. 19.422310869783324 y long. –99.13368265052102. Alcocer alcanzó a conocer el puente o lo que quedaba de él: "Hasta hace pocos días aún se advertía [el puente de Xoloco], caminando hacia afuera de la ciudad por la acera izquierda, por la antigua calle de San Antonio, en el punto en que empieza la calzada del mismo nombre [calzada de San Antonio Abad], un espacio sin construir cubierto tan solo por un muro de piedra, era el sitio del antiguo puente de Xóloc, con la extensión que le señalan Cortés y Gómara" (1926, p. 323).

luarte de Acachinanco (llamado luego "Real de Cortés") estaba, como dijimos, a media legua al sur del Puente de Xoloco, en "un punto situado 100 metros antes del entronque de la Calzada de los Cuartos –hoy Obrero Mundial– con la de Tlalpan" (González Aparicio, 1973, pp. 68, 71).[31]

La cita de Cortés nos aporta cuatro importantes puntos de referencia del lugar del encuentro: la intersección de las calzadas de Iztapalapa y los Cuartos; el baluarte de Acachinanco; el puente de madera a la entrada de México (Xoloco); y la calle extensión de la calzada de Iztapalapa o Calle del Rastro hoy Avenida José María Pino Suárez, desde el puente de la entrada (X, Il. 5) hasta el Templo Mayor (I, Il. 5).[32] Antes de precisar estas referencias señalemos que el relato cortesiano sobre la serie de eventos de la entrada hasta el encuentro con el Tlatoani y las indicaciones del lugar en donde habría ocurrido son repetidas con algunas variaciones por Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara y Francisco Cervantes de Salazar, y reiteradas por otras fuentes.

[31] Alcocer ofrece para la localización del baluarte además de la referencia ya citada –según la cual estaba a media legua del puente de Xóloc– otra medición contenida en la "Tercera carta-relación" en donde Cortés afirma que entre la ciudad de Coyoacán y el baluarte de Acachinanco había una legua y media (7242 mts): "Toda la otra gente de guerra nuestros amigos se aposentaban en Cuyuacán que está legua y media del real" (Cortés, 1993, p. 142).

[32] Llamada "en el siglo XVI Calle de los Flamencos, y en los siglos XVII y XVIII [...] Calle de las Rejas de Porta Coeli, de la Plazuela del Hospital de Jesús, del Puente de Jesús y del Rastro" (Tovar de Teresa, 1992, p. 105).

Il. 5. Recreación artística de México-Tenochtitlan en 1521, detalle de las localizaciones propuestas en este ensayo(2021). Perspectiva aérea desde el sur oriente. Iztapalapa (A); Mexicalcingo (B); Calzada de Coyoacán (C); Coyoacán (D); Calzada de Iztapalapa (E); Calzadilla de Xola o Calzada de los Cuartos (F); Baluarte de Acachinanco (G); Puente de Xoloco (X); Huītzillan-Hospital de Nuestra Señora (H); Templo Mayor (I)



Cortesía de Tomás Filsinger.

Gonzalo Fernández de Oviedo sigue de cerca a Cortés respecto del avance por la calzada de Iztapalapa, el cruce de la entrada fortificada de dos torres y su localización a media legua "antes de llegar al cuerpo de la cibdad" (Fernández de Oviedo, 1853, t. 3: p. 284). Refiere también la primera comitiva de bienvenida de mil principales y el avance hasta "una puente de madera de diez passos de anchura" ubicado "junto a la cibdad", indicando que "passada esta primera puente [...] salió aquel

gran prínçipe Monteçuma a reçibir a Hernando Cortés" (Fernández de Oviedo, 1853, t. 3, p. 284).

Palabras más o menos, eso mismo dice Francisco López de Gómara: Cortés entró a la ciudad por la calzada de Iztapalapa; adelante de la intersección de esa calzada y la que venía de tierra firme (Calzada de los Cuartos) se hallaba "un baluarte fuerte y grande, de piedra, dos estados alto, con dos torres a los lados y en medio un pretil almenado" (Acachinanco), adonde salió a recibirlo una gran comitiva. Luego, por la misma calzada "antes de entrar en la calle" [i.e., donde la calzada se convertía en calle], había un "puente de madera levadiza [...]. Hasta esta puente salió Moteczuma a recibir a Cortés" (2007, pp. 131-32).[33]

Existe una divergencia importante respecto a la extensión de la calle que iba desde el puente de Xoloco hasta el centro de la ciudad (sobre la calle del Rastro, hoy Pino Suárez). Cortés afirma que la calle "tiene dos tercios de legua" (1993, p. 51) y lo mismo hace Fernández de Oviedo "dos terçios de legua de longitud" (1853, t. 3, p. 284). Dos tercios de legua equivalen a 2793 metros o 3341 varas castellanas. La calle del Rastro de la Plaza Mayor al puente de Xoloco evidentemente era más corta, y la medida cortesiana, un error craso. Usando la copia que hizo Johannes Vingboons (1660-67) del mapa a escala de mil varas de Juan Gómez de Trasmonte Álvarez (c. 1628), podemos notar que entre el zócalo (Templo Mayor) y el puente de Xoloco (a la entrada de la ciudad, que viene por la calzada de San Antón o Iztapalapa) había, aproximadamente 1700 varas castellanas (i.e., 1421 mts. inferidos del mapa de Trasmonte).

[33] "Llegó cerca de la ciudad, donde se junta otra calzada con ésta y donde está un baluarte fuerte y grande, de piedra, dos estados alto, con dos torres a los lados, y en medio un petril almenado y dos puertas; [...]. Aquí salieron cuatro mil caballeros cortesanos a recibirle [...]. Desde el baluarte sigue todavía la calzada, y tiene, antes de entrar en la calle, una puente de madera levadiza y diez pasos ancha, por el ojo de la cual corre agua y entra de la una en la otra. Hasta esta puente salió Moteczuma a recibir a Cortés, debajo de un palio de pluma verde y oro, con mucha argentería colgando, que lo llevaban cuatro señores sobre sus cabezas" (Gómara, 2007, p. 131).

Il. 6. Detalle de la calle del Rastro (de Iztapalapa, hoy Pino Suárez) desde el Puente de San Antón (Xoloco) hasta la Catedral. Copia de Johannes Vingboons (1660-67) del plano “Planta y sitio de la ciudad de México” de Juan Gómez de Trasmonte Álvarez (c. 1628). (CC0)

La medición actual en línea recta entre la entrada al Templo Mayor y el lugar donde se supone que existió el puente de Xoloco (calle de Chimalpopoca con Calzada de San Antonio Abad)[34] es de aproximadamente 1419 metros, es decir un poco más de un tercio de legua, y no dos tercios como dicen Cortés y Oviedo. Este yerro parece haber sido corregido por Gómara quien dice que después del encuentro cerca del puente y de las ceremonias de bienvenida, continuaron por la calle: "ya en esto acababan de pasar la calle, que es *un tercio de legua*" (2007, p. 132; énfasis nuestro). La fuente de Gómara sobre este particular como sobre tantos es Cortés.[35] Desde 1541, Gómara se convirtió en capellán de Cortés (Jorge Gurría Lacroix, 1979, p. xii), y es muy probable que, mientras revisaba su historia, Cortés le hubiera señalado el error de su propia "Carta-relación" (una suerte de *lapsus escriptae*), pues ¿de qué otra forma un historiador que nunca estuvo en México hubiera podido no solo notar esa discrepancia, sino corregirla con exactitud asombrosa?[36] Entre la medición de Gómara (i.e., Cortés corregido) y la medición actual, la diferencia es de un poco más de 23 metros, lo cual es importante por varias razones: 1) indica una distancia más o menos cierta entre el Templo Mayor y las afueras de la ciudad donde estaba localizado el puente de Xoloco (1419, 33 metros); 2) confirma la localización del Puente de Xoloco que hiciera el Dr. Antonio Alcocer en 1926, esto es, cerca del templo de San Antonio Abad, en el cruce de las calzadas de San Antonio Abad y

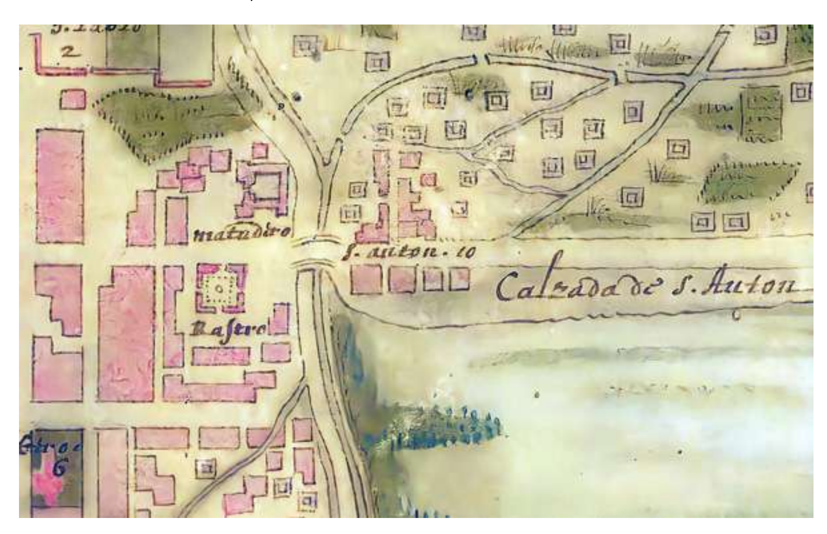
[34] Para la medida desde el Templo Mayor hasta el puente de Xoloco (cruce de la calle Chimalpopoca y la calzada de San Antonio Abad) hemos usado Google Earth.

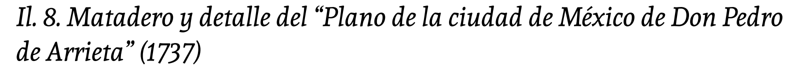
[35] Pietro Mártir de Anglería (fuente de Gómara) es parco en mediciones que puedan causar tedio al lector y de hecho manifiesta –para omitirlos– que "refiere Cortés numerosos detalles que ya me causan fatiga" (1989, t. 2, p. 461). Anglería no nos da la extensión de la calle (que continuaba en la ciudad la Calzada de Iztapalapa); tampoco lo hace Fernández de Oviedo.

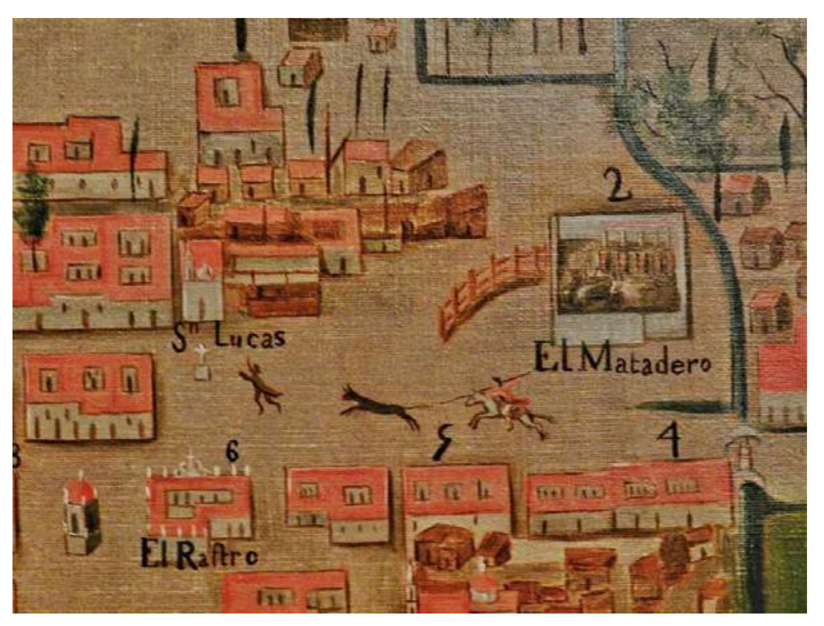
[36] Dice Gurría Lacroix: "El poseedor del mayor cúmulo de información sobre la parte segunda de su obra lo fue el propio conquistador de México, quien continuamente, debe haber tenido a Gómara ensimismado oyendo sus relatos, y tal vez conminándolo a escribir sobre tan trascendente episodio (...) Éste [Gómara] pudo así disponer de la más rica y copiosa documentación viviente representada por el hacedor de la conquista" (en Gómara, 1979, p. xiii).

Chimalpopoca; y 3) nos ayuda a precisar cuál habría sido el lugar del encuentro. Es decir, "pasada el puente" en un lugar que después fue el antiguo matadero o "Rastro de San Lucas" al sur de donde hoy está la capilla del mismo nombre, como afirma Juan Suárez de Peralta (c. 1589): "Llegado que fue el capitán Hernando Cortés y su gente a la açequia, donde el matadero del ganado, que llaman a aquello Xoluco [...]" (p. 120). Dicho matadero existió hasta finales del siglo XIX y puede verse identificado, pasando el puente de Xoloco (San Antón) sobre la Calzada de San Antonio Abad, tanto en la copia del Mapa Trasmonte de 1628 como en el "Plano de la ciudad de México" de Pedro Arrieta (1737), en donde, además, se ve la Capilla de San Lucas.

Il. 7. Detalle del Puente de San Antón ("Puente de Xoloco") y del Matadero. Copia de Johannes Vingboons (1660-67) del plano "Planta y sitio de la ciudad de México" de Juan Gómez de Trasmonte Álvarez (c. 1628). (CC0)




Il. 8. Matadero y detalle del "Plano de la ciudad de México de Don Pedro de Arrieta" (1737)



Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec. INAH, mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/mapa%3A445

Hay dos lectores importantes de Gómara y del pasaje cortesiano sobre el encuentro que debemos mencionar: Francisco Cervantes de Salazar, por ser un criollo afincado en México y con acceso a informantes, y Bernal Díaz del Castillo, por ser testigo directo de la entrada a la ciudad de México y porque, supuestamente –y así lo anota Alamán (1844, t. 2, p. 104)–, ofrecería una versión distinta sobre el lugar en el que Moctezuma recibió a Cortés.

Francisco Cervantes de Salazar (c. 1566) –quien lee y glosa a Gómara– reitera que Cortés y sus hombres llegaron al fuerte de dos torres con un "pretil almenado" donde los recibieron 4000 "caballeros cortesanos y ciudadanos" (i.e., Acachinanco) (1985, p. 275), y que luego Cortés continuó por la misma calzada que "tenía antes de entrar

en la calle una puente de madera levadiza [... que]; es ahora de piedra y está cerca de las casas que fundó Pedro de Alvarado" (1985, pp. 275, 276). Dice que la calle tenía "un tercio de legua" (1985, p. 277). Si bien Cervantes no ofrece la distancia entre el baluarte de Acachinanco y el puente, si acoge la corrección de Gómara respecto de la extensión de la calle (continuación de la calzada de Iztapalapa en la ciudad) y nos ofrece la referencia adicional de las casas de Alvarado, localizadas cerca de lo que hoy es la intersección de Pino Suarez y Jose Ma. Izázaga.[37]

Bernal Díaz del Castillo (c. 1551-1568 y pub. 1632), por su parte, indica que los españoles llegaron a la intersección de las calzadas de Itztapalapa y Coyoacán: "donde se aparta otra calçadilla que iva a Cuyuacán, a donde estavan unas como torres que heran adoratorios" y que allí "vinieron muchos prinçipales y caçiques". Evidentemente Díaz del Castillo confunde la Calzada. Dice "calçadilla" recordando la Calzada de los Cuartos [F, Il. 5] pero la identifica como la que venía de Coyoacán. Aunque se refiere a las torres como adoratorios, se trata del fuerte de Acachinanco [G, Il. 5], delante del entronque de la Calzada de Los Cuartos con la de Iztapalapa.[38] Añade que "el gran Monteçuma venía çerca" y que después de la bienvenida en Acachinanco, los españoles continuaron su marcha por la misma calzada: "llegávamos *çerca de México*, adonde estavan *otras torrezillas*, se apeó el gran Mocteçuma" (2005, pp. 220, 221, énfasis nuestro).[39] La expresión "çerca de México" ha permitido a varios historiadores, desde Lucas Alamán, afirmar que Díaz del Castillo presenta una versión

[37] Las casas de Alvarado quedaban en la esquina sur occidental de la intersección entre Pino Suárez y José María Izázaga, y se hallan identificadas con el número 284 en el plano levantado por Ana Rita Valero de García Lascurraín.

[38] La sintaxis de Díaz del Castillo no permite saber si se refiere a unas torres-adoratorios en la junta de las calzadas o en Coyoacán. Leído intertextualmente (con Cortés y Gómara), Díaz del Castillo se refiere al "baluarte" de Acachinanco, y a la primera comitiva de bienvenida.

[39] Dice Díaz del Castillo que luego se aposentaron en el Palacio de Axayácatl, el padre de Moctezuma, donde los mexicas tenían "sus grandes adoratorios de ídolos". Los españoles convirtieron ese palacio en cuartel general y, más tarde, Cortés construyó allí su casa (hoy Monte de Piedad) (2005, p. 222).

distinta de la de Cortés y Gómara, pues "çerca México" indicaría implícitamente que el encuentro no habría ocurrido en la ciudad sino en sus afueras.[40] Creemos que no tiene sentido que Díaz del Castillo, habiendo sido parte de la marcha de las tropas cortesianas, diera una referencia equivocada respecto de tan importante evento solo para llevarle la contraria a Gómara. La versión de Bernal sobre el lugar del encuentro no es sustancialmente diversa: "çerca de México" quiere decir en sus inmediaciones; más precisamente, habiendo cruzado la entrada de la ciudad "adonde estavan otras torrecillas" (no las primeras mencionadas). La pregunta sería si estas torrecillas corresponden al lugar que otras fuentes identifican como el "puente". Ciertamente en Bernal Díaz las marcas del lugar del encuentro son dos torrecillas. Pero estas no excluyen el puente, pues en ambos casos las fuentes se refieren a un encuentro que ocurre en el borde de la ciudad, media legua después de la intersección de las calzadas de Iztapalapa y Los Cuartos, donde había un puente de diez u ocho pasos de ancho y acaso también, dos torres pequeñas o adoratorios.

De lo dicho hasta aquí podemos colegir que Moctezuma recibió a Cortés sobre la calle de Iztapalapa o el Rastro en los alrededores de donde funcionó el matadero o Rastro de San Lucas, que hoy corresponde al sur de la gran manzana localizada entre Pino Suárez (oriente) y San Miguel (occidente), y entre Fray Servando Teresa de Mier (sur) y José María Izázaga (norte). Esto es, poco después de pasar el Puente de Xoloco (o San Antón) como dice Cortés (hoy Calz. de San Antonio Abad con Chimalpopoca). Ciertamente esta ubicación no se corresponde con la dirección actual del Hospital de Jesús [H, Il. 5] situado aproximadamente 835 metros al norte del puente de Xoloco.

[40] En la relación de Andres de Tapia (acaso un texto preparatorio de su testimonio en el juicio de residencia de Cortés) se indica que el encuentro ocurrió habiendo ya Cortés entrado en la ciudad de México por una calzada "que por el agua entrava" desde un pueblo "que estaua en la rribera de vna laguna salada, [. . . que] hera de vn hermano de mutecçuma" [Iztapalapa]; y previa una comitiva de bienvenida: "mutecçuma le salió rreçebir aviendo embiado primero vn su sobrino" (2003, p. 150).

Existen dos fuentes importantes y alternativas que señalan lugares diferentes a las inmediaciones del puente de Xoloco. La primera proviene de Diego Durán (Tocititlan) y la segunda, de Bernardino de Sahagún (Huītzillan).

Tocititlan

Diego Durán (c. 1537-1588) en su *Historia de las Indias de Nueva España* (c. 1576-1581) afirmó que el encuentro tuvo lugar en un conjunto ceremonial dedicado al culto a la diosa Toci en el que estaban dos estructuras llamadas Cihuateocalli y Tocititlan y donde se celebraban las ceremonias del décimo primer mes llamado *Ochpanitztli*:

> el cual [Moctezuma], llegando a un lugar Tocititlan –que era *casi junto* a la primera cruz que está en la calzada a la salida de México– allí hizo parar toda su gente y esperó la llegada del Marqués. [...V]ido al marqués, bajó de la hamaca. Lo cual, como don Hernando Cortés vido apeose del caballo en que venía y fuele a abrazar. (1984, t. 2, p. 540)

En otra parte, Durán indica que el adoratorio de mujeres o Cihuateocalli estaba en frente de una construcción de madera en honor a la diosa Toci que "llamaban Tocititlan":

> a la entrada de México, en el lugar *donde está la primera cruz agora*, había una eremita a manera de humilladero, a la cual llamaban Cihuateocalli, que quiere decir "iglesia u oratorio de mujeres", la cual ermita estaba a una parte del camino que, saliendo de la ciudad, quedaba a mano izquierda; de la otra parte, a mano derecha. En esta eremita dicen los que lo vieron por cosa señalada, que se aposentó el Marqués del Valle y junto a ella asentó su real. (1984, t. 1, pp. 143, 144)

En el mapa de Alonso de Santa Cruz (c. 1550) es visible un montículo piramidal (C) sobre el que está la "primera cruz"[41] y hacia el norte (derecha del mapa) el puente de Xoloco (D) entre la cruz y el Hospital (E).

[41] Debe notarse que, en el mapa de Santa Cruz, una segunda cruz pequeña está sobre la cúpula de una iglesia.

Il. 9. Vicelopuzan (A); Calzada de Coyoacán (B); Primera cruz (C); Puente de Xoloco (D); Hospital de Nuestra Señora (E); y Calzada de los Cuartos (F). Detalle del "Mapa de la ciudad de México" de Alonso de Santa Cruz (c. 1550). Pergamino de 1,14 metros de largo por 78 centímetros de ancho



Biblioteca Carolina Rediviva. Uppsala universitet Universitetsbiblioteket (CC0)

La cruz "cerca del lugar del Tocititlan" (C) aparece relativamente lejos de la acequia en donde habría estado el puente Xóloc (D) que cruzó Cortés antes de encontrarse con Moctezuma. El Mapa de Santa Cruz, claro, no es un mapa a escala y lo que nos parece lejanía es relativo a la falta de proporción del trazado y a la vaguedad del texto de Durán quien dice que el Tocititlan "era casi junto a la primera cruz" y que allí "junto a ella asentó su real" Cortés. "Casi junto" puede traducirse como relativamente cerca, ya no al puente de Xoloc (como en Cortés, Gómara y Oviedo) sino al adoratorio de Toci. Ahora bien, la ubicación del adoratorio a la diosa Toci es motivo de debate: pudo

haber estado un poco antes del puente de Xoloco, entrando a la ciudad, según Alcocer, o un poco después del mismo según el arqueólogo Francisco González Rul, o haber estado más cerca al baluarte de Acachinanco, si nos atenemos a lo propuesto por Elena Mazzetto y Rossend Rovira Morgado.

Alcocer trata de integrar la información proveniente de Durán, según la cual el encuentro habría ocurrido en el Tocictitlan, con las otras fuentes que sitúan este evento en las inmediaciones del puente de Xoloco, y piensa que el Tocititlan o Cihuateocalli debió estar entrando a México, antes del puente de Xoloco a la derecha. En el croquis elaborado por él, está al sur de la calzada, muy cerca del templo de San Antonio Abad (pp. 324-325).[42]

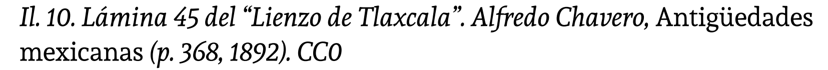
Con motivo de la ampliación de la avenida Pino Suárez en 1963, se halló un "enorme basamento de templo" en la esquina de las avenidas Pino Suárez y José M. lzázaga (68-69). Francisco González Rul alegó entonces que la "fachada principal o cara oriente, en donde seguramente se encontraba la escalera [del templo], estaba ligada al Cihuateocalli, calzada de Iztapalapa de por medio" (1963, p. 73). Elena Mazzetto y Rossend Rovira Morgado, apoyándose en descubrimientos arqueológicos en la estación del metro Pino Suárez en los años setenta, contradicen a González Rul. Los descubrimientos mostraron un complejo de 14 estructuras, "santuarios, habitaciones sobre plataformas, muros y suelos" y dos *momotzin* (adoratorios de planta circular o rectangular) dedicados a Omácatl (avatar de Tezcatlipoca) y a Ehécatl-Quetzalcóatl. Todo esto "difiere de [las descripciones de] las fuentes virreinales" que según los autores son desatendidas por González Rul. Los restos arqueológicos, argumentan, "son insuficientes para identificar esta estructura como el espacio consagrado a Toci" (2014, pp. 102, 103). El basamento del templo referido por González Rul es, según Mazzetto y Rovira Morgado, muy grande para lo que debió ser un edificio pequeño y humilde según se infiere del léxico utilizado por Durán, quien dice que el lugar donde se aposentó

[42] Calz. San Antonio Abad 18, CDMX.

Cortés era "una eremita a manera de humilladero, a la cual llamaban Cihuateocalli" (Durán, 1984, t. 1, p. 143). Los autores proponen como posible lugar para el Tocititlan, las inmediaciones de Acachinanco en el barrio Xoloco-Acatla o en el barrio prehispánico de Macuiltlapilco (referido por Alfonso Caso en su clásico "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco"). En otras palabras, mueven el Tocititlan al sur de la localización propuesta por González Rul, ya en los alrededores del templo de Santa Cruz Acatlán, aproximadamente 800 metros al sur de los descubrimientos de Pino Suárez analizados por González Rul (i.e., cerca del lugar señalado por Alcocer en 1926); o ya en el barrio de Macuiltlapilco, cerca de Acachinanco, que es la ubicación por la que ellos se inclinan. Se basan en el texto de Durán citado,[43] en una referencia de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl quien "relata que, durante el sitio de la capital mexica de 1521, los castellanos conquistaron dos 'torres' que se ubicaban a la entrada de la ciudad y que 'estaban en Acachinanco *y Tozititlan*'" (pp. 108, 109), y en una lámina del Lienzo de Tlaxcala (c.1550) que ilustra esa batalla bajo el título "Toçiquauhtitlan" con una clara ilustración del templo de madera de Toci [Il. 10].[44]

[43] "[Durán] especifica que el único santuario consagrado a esta divinidad estaba formado por un conjunto de dos estructuras, llamadas Cihuateocalli y Tocititlan, ubicadas en la entrada meridional de la antigua Ciudad de México, en correspondencia con el lugar donde se encontraba la primera cruz" (Mazzetto y Rovira Morgado, 2014, p. 105).

[44] "En esta ilustración [...] vemos el templo de Toci [...] en el centro de la representación [...]. El lugar se denomina Tocicuauhtitlan [...]. Esta lámina es fundamental, pues las características iconográficas de este edificio son las mismas que se encuentran en la lámina 251v de los *Primeros memoriales* —la cabeza encima del mástil—, así como en los documentos pictográficos pertenecientes al "Grupo Borgia", como la lámina 32 del *Códice Fejérváry Mayer* [1994 (siglo xvi)] y la lámina 11 del *Códice Vaticano* B [1993 (siglo xvi)]" (Mazzetto y Rovira Morgado, 2014, pp. 108-109). Vetancourt dice que esta batalla se dió cerca del "matadero que hoy se llama Xoloc" donde se guarecían los mexicanos en los adoratorios (1698, pp. 158, 159).



Il. 10. Lámina 45 del "Lienzo de Tlaxcala". Alfredo Chavero, Antigüedades mexicanas *(p. 368, 1892). CC0*

La lámina #45 del lienzo de Tlaxcala en efecto ilustra a las tropas cortesianas enfrentadas a los mexicas sobre la calzada de Iztapalapa durante la reconquista y, a un costado, el templo del Tocititlan. El problema es que la imagen no aporta la localización de la batalla ni del templo. Mazetto y Rovira Morgado citan a Tezozomoc: el Tocititlan "estaba localizado 'en la albarrada de Santiesteuan, antes de llegar a Acachinango'" (2014, pp. 107, 108).[45] La deixis espacial "antes de lle-

[45] Tezozomoc cuenta que "Monteçuma otro día mandó que [en] la parte que llaman Tooçi fuesen a quitar un tabladillo de madera que ençima dél estaua, que era el rrenombre de Toçititlam, que era señal que los caminantes caminauan, por tener lumbre ençima. Y como fue quitado, quedó [en] tinieblas y así, nadie pasó que quisiese caminar, de temor, que sólo abían dexado el tablado abaxo del cuezillo, que es agora en el

gar a Acachinanco" es notablemente vaga, no solo porque no indica la magnitud de la distancia, sino porque su significado depende del punto de vista: *antes*-entrando a la ciudad o *antes*-saliendo de ella son localizaciones opuestas.

En resumen, las fuentes no son claras sobre la localización de Tocititlan pudiendo éste haber estado próximo al fuerte de Acachinanco (Mazzetto y Rovira Morgado basados en Tezozomoc); cerca del puente de Xoloc o el Templo de San antonio Abad, como supone Alcocer;[46] en los alrededores de la actual estación de Pino Suárez (González Rul); o, como nosotros proponemos, en las cercanías del antiguo Rastro de San Lucas y la actual capilla del mismo nombre.[47]

Ahora bien, nótese que la importancia de toda esta discusión sobre la ubicación del Tocititlan depende del alegato según el cual el encuentro de Cortés con Moctezuma tuvo lugar allí (Mazzetto y Rovira Morgado); lo cual, a su vez, se basa en una información de Fray Diego Durán que no es compartida por otras fuentes, que de manera consistente señalan el encuentro cerca del puente de Xoloco. La primera de estas fuentes es Cortés, quien inequívocamente dice que el encuentro sucedió pasando el puente sobre la primera acequia en dirección al centro: "Pasada esta puente, nos salió a recibir aquel señor Mutezuma." En este punto no tenemos razones para dudar de Cortés, ni Cortés, razón alguna para haber ofuscado el lugar del encuentro.

---

albarrada de Santisteuan, antes de llegar a Acachinango" (Tezozomoc, 2001, 101, pp. 436-37).

[46] Alcocer trata de integrar la información de Durán a las otras fuentes y sitúa el Tocititlan "en el mismo punto o muy cerca de donde hoy está la iglesia de San Antonio Abad", al sur del Puente de Xoloco. Pudo ser que Cortés se encontrara con el tlatoani después de pasar el puente y que juntos se desplazaran hacia el sur, cruzaran por segunda vez el puente para ir al adoratorio de Toci y luego nuevamente, por tercera vez, hacia el norte en su marcha al centro de la ciudad. Pero creemos que de haber Cortés cruzado el puente tres veces, alguna crónica lo hubiera consignado.

[47] Pl. San Lucas 14, La Merced, Centro, Cuauhtémoc, 06000 Ciudad de México, CDMX, México.

Huītzillan o el supuesto sitio del Hospital

Bernardino de Sahagún y sus informantes ofrecen una tercera alternativa para la localización del encuentro: *Vitzillan* (Huītzillan); un sitio sacrificial dentro de la ciudad (no en sus límites), al lado de una acequia que pasaba por la esquina suroriental del Hospital de Jesús (hoy Pino Suárez con Mesones).[48] Es decir, en el cruce entre la calle de Iztapalapa (del Rastro) y la acequia de Acuecuexco (distinta del río Xoloc y del puente del mismo nombre al sur). En el *Códice florentino* leemos:

> Enllegando los españoles a aquel rio que esta en las casas de albarado que se llama Xoluco, luego Moctecuçoma se aparejó para yr los areceibir de paz y con honrra a Don hernando cortes [. . .]. Llegando Moctecuçoma alos españoles alugar que llaman vitzillan que es cabe el hospital dela conception, luego el mismo Motecuçoma puso un collar de oro y de piedras al capitan Don hernando cortés y dió flores y guirnaldas a los demas capitanes. (1979, Libro duodécimo, capítulo 16, f 24 r. y v.)

El *Códice* indica claramente que el encuentro habría ocurrido en Huītzillan, cerca ("cabe") del hospital; en cambio, las otras referencias del *Códice* –el puente de Xoloco y las casas de Alvarado– resultan equívocas. Las casas de Alvarado se localizaban cerca de la que hoy es la intersección de Pino Suárez y José Ma. Izázaga (no. 284 en el plano de Ana Rita Valero de García Lascurraín). Es decir, no quedaban cerca del Puente de Xoloco (sobre el río), sino 400 metros al norte, y Huītzillan, estaba aún más al norte, a 290 metros de dichas casas.

La ilustración del *Códice* que acompaña el texto citado (fol. 26 r.) muestra el encuentro entre Cortés y Moctezuma y a Marina en el

[48] Dice Sigüenza y Gongora: "Llamóse aquel sitio, [...] *Huitzillan*, [...] siendo allí el lugar donde [...] rebozó hasta anegar la Ciudad [...] la no caudalosa agua, que del manantial de Acuecuexco, que brota junto a la villa de Coyuhuacan, para abastecer su Ciudad de México trahia por una atargea (cuyas ruynas perseveran hasta estos tiempos) el Emperador Ahuitzotl" (1960, p. 13).

medio traduciendo.[49] Las flores en las manos de Cortés y el collar en su cuello no dejan duda de la correspondencia entre esta imagen y el texto del *Códice* sobre el encuentro en "Vitzillan".

Il. 11. Encuentro en Vitzillan. Detalle, Códice florentino*, Libro duodécimo, Vol. III, f. 26 r.*



Fuente: Biblioteca Medicea Laurenziana (CC0).

[49] Aguilar no está en la ilustración, pues para el momento en que se hizo el *Códice*, el antiguo traductor ya había pasado a mejor vida y al olvido.

La referencia al encuentro en Huītzillan de Sahagún (i.e., cerca del hospital) no tuvo mayor acogida hasta el siglo XIX, con las notables excepciones de los historiadores criollos Juan Suárez de Peralta (c. 1535-después de 1590) y Fr. Agustín de Vetancourt (1620-1700).

Juan Suárez de Peralta en lo relativo al encuentro sigue a Sahagún y en su *Tratado del Descubrimiento de las Yndias y su conquista* (1589, pub. 1878) afirma que aquél ocurrió en el hospital: "Llegado que fue el capitán Hernando Cortés y su jente a la açequia, donde el matadero del ganado, que llaman a aquello Xoluco, el Monteçuma partió de su casa con los que emos dicho y *binieron a juntarse a la otra açequia, del Ospital de Nuestra Señora ques oy*. Allí los reçebió [Moctezuma] según su modo y costumbre" (Suárez de Peralta, 1990, p. 120-121; énfasis nuestro).[50] Como se dijo, la segunda acequia sería la de Acuecuexco, lindero sur del hospital.

Asimismo, en su *Teatro Mexicano* (pub. 1698), Fray Agustín de Vetancourt cuenta como el 8 de noviembre de 1519 "se apeó Cortes, y donde oy está el hospital de la Concepción que le llaman de Jesvs Nazareno se encontraron [el capitán y Moctezuma] con ceremonias corteses" (1698, p. 129); y luego, refiriéndose a la reconquista de México en 1521, dice que Huītzillan estaba "donde hoy es el Hospital de Jesvus Nazareno".[51] Notemos que el texto de Sahagún que conoció Vetancourt fue el libro XII reformado por el fraile en 1585, el cual no incluía la referencia a Huītzillan.[52] En la versión de 1585, Saha-

[50] Suárez de Peralta tuvo entre sus fuentes orales a Cortés, mediado por el testimonio de su padre Juan Suárez de Ávila, cuñado y "amigo" del marqués: "Sé muchas cosas porque se las oy dezir a mi padre, que fue uno de los mayores amigos [que] Cortés tubo, a quién el lo contó" (p. 82). Pero para los temas relativos al encuentro no sigue a Cortés sino a "Fray Bernardo de Saagúm [...] Fray Toriuio de Motolinea [...] y el obispo de Chiapa" (p. 125; ver también Kathleen Ross, 2002, pp. 142-43 y Aurora Diéz-Canedo, 2012, pp. 370, 374, 375).

[51] Vetancourt relata que en medio de la refriega los mexicanos se retiraron a "vn adoratorio poco distante de la Ciudad [...] que hoy es el matadero que se llama Xoloc", y que éste fue tomado por Cortés, quien luego "pasó a otro [adoratorio] cercano, que se llama Huitzilan donde está oy el Hospital de Jesvs Nazareno, y le ganó" (1698, pp. 158, 159).

[52] El libro XII reformado revela el giro colonial de la etnografía de Sahagún (Solodkow, 2014, pp. 382-395). Este libro, reescrito en 1585, se quedó en México hasta 1679, y de él

gún se corrigió a sí mismo y acaso guiado por fuentes como Cortés y Gómara, localizó el lugar del encuentro entre la iglesia de San Antón Abad (cercanías del puente de Xoloco) y el lugar donde hoy se encuentra el hospital:

> y ansi en aquel trecho que está desde la iglesia de San Antonio (que ellos llaman de Xuluco) que va por cave las casas de Alvarado, acia el hospital de la Concepcion, salió Moctheuzoma a recibir de paz a D. Hernando Cortés, y a todos los españoles que con él venian, acompañado con los señores y senadores arriba dichos, y les dieron flores. (Sahagún, [1840], p. 82)

En la citada versión reformada de 1585 transcrita (la usada por Vetancourt) Sahagún borra la precisa toponimia indígena Huītzillan y dice que el encuentro habría ocurrido entre el hospital y el lugar donde casi todos los otros historiadores alegaban: en las cercanías del puente de Xoloco. Entre ambos puntos hay 850 metros. No sabemos entonces cómo Vetancourt obtuvo la información sobre el encuentro en Huītzillan. El nombre Huītzillan aparece en varias crónicas (por ejemplo, en Durán y Tezozomoc) pero no como lugar del encuentro sino como espacio sacrificial. Es posible, entonces, que Vetancourt haya –por su cuenta y sin la ayuda del primer Sahagún (el no reformado)– hecho la asociación entre el encuentro y el lugar del hospital (Huītzillan).

Como dijimos al comienzo, Alamán menciona el encuentro en Huītzillan apoyado en "una antigua tradición conservada en el hospital de Jesús" (1844, t. 1, p. 103). Evidentemente no encontramos en la historiografía colonial otras fuentes en apoyo de esa "tradición"

tuvieron copia Juan de Torquemada, el presidente de la Real Audiencia Juan Francisco de Montemayor y Fray Agustín de Vetancourt, entre otros (Luis Leal, 1955, p. 191). Del libro reformado sólo queda la edición publicada por Bustamante en 1840. Afirma Vetancourt: "el nono libro fue de la conquista de México hecha por Cortez [sic], que después el año 585 la bolvió a escribir enmendada, cuyo original vide firmado de su mano en poder del Señor D. Juan Francisco de Montemayor, presidente de la Real Audiencia, que lo llevó a España con intención de darlo a la estampa, y dél tengo en mi poder un traslado" (1698, pp. 138-139).

que el *Códice Florentino* en el siglo XVI (inédito hasta 1829), Suárez de Peralta a fines del siglo XVI (e inédito hasta 1878) y Vetancourt, publicado a fines del siglo XVII. Sabemos que Alamán conocía el libro XII de la *Historia* de Sahagún publicado por Carlos María Bustamante en 1829 y 1840 (y por lo tanto, las dos versiones del libro XII). En 1829 Bustamante publicó el libro XII entresacado del Manuscrito de Panes y muy cercano al texto en español de lo que conocemos hoy como el *Códice Florentino*. En esa edición, Cortés se encontró con el Tlatoani en "Vitzillan [...] que es cabe el hospital de la Concepción" (Sahagún, 1829, p. 23). En 1840, Bustamante publicó el libro XII reformado de 1585 y allí, como dijimos, Sahagún se desdijo de Huītzillan como lugar del encuentro, reemplazándolo con el "trecho que está desde la iglesia de San Antonio (que ellos llaman de Xuluco) [...] acia el hospital de la Concepción". Alamán acoge implícitamente la primera versión de Sahagún al referirse a "una antigua tradición" del encuentro en Huītzillan, pero cuando se refiere a Sahagún, parece apoyarse en el Libro XII reformado: "según una antigua tradición [...]; *pero esto no está de acuerdo con lo que dice el P. Sahagum, que supone que el encuentro fué mas adelante*" (1844, t. 1, pp. 103-104; énfasis nuestro). Así, Alamán le prende una vela al diablo de la "tradición" y otra al dios de la bibliografía. Esto es, reproduce la tradición (indígena) que apoya el mito fundacional del hospital (en el lugar del encuentro y en el adoratorio precortesiano) y, simultáneamente, la pone en duda con la referencia equívoca al Sahagún reformado.

El encuentro con Moctezuma no ocurrió en Huītzillan o el sitio del Hospital de Jesús, sino en las cercanías de la actual Capilla de San Lucas Evangelista, ermita del antiguo matadero o Rastro de San Lucas [Ils. 7 y 8]. El mosaico de azulejos en el muro conmemorativo a espaldas de la Iglesia de Jesús Nazareno en la esquina nororiental del hospital [Il. 1] conmemora un evento que no ocurrió allí, pero que convenientemente fue localizado en el lugar de la fundación hospitalaria para producir la sutura ideológica de tres mitologemas de la modernidad colonial mexicana: su pasado mexica (Huītzillan), su momento inaugural en la conquista de Tenochtitlan (el encuentro

entre Cortés y Moctezuma) y su fundación hispánica (el Hospital de Jesús).

La fundación de la piedad sobre la idolatría mexica

Numerosas fuentes indican que el lugar donde fue fundado el hospital lindaba con la acequia de Acuecuexco y llevaba el nombre precortesiano de *Huītzillan*. El toponímico náhuatl *Huītzil*[t]*lan*[53] quiere decir 'lugar del colibrí', de *huītzil*-in ("colibrí') y *–tlān* (sufijo locativo para "lugar de" o "pueblo de") (Karttunen, 1992, pp. 90-91, 282-283). Hasta donde sabemos, ningún mapa de la ciudad de México, anterior al siglo XIX, señala el nombre indígena Huītzillan, aunque el Mapa de Santa Cruz de 1551 marca con el glifo de un colibrí un lugar que nombra *Vicelopuzan*, sobre la calzada de Iztapalapa, pero situado lejos del hospital [A, Il. 9, posiblemente Huītzilōpōchco, ahora Churubusco]. El colibrí puede ser un signo del culto a Huitzilopochtli o, más seguramente, la nominación debida a la presencia de estos animalitos atraídos por el agua y la vegetación a la vera de la acequia. El archivo colonial, sin embargo, no remite a un idílico lugar lleno de estos pajaritos, ni a las flores que los atraen, sino a un sitio de sangrientos sacrificios humanos.

En su *Piedad heroyca de D. Fernando Cortés* (c. 1663), Carlos de Sigüenza y Góngora –repetimos– no dice que el *Hospital de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora* hubiera sido el lugar del encuentro entre Cortés y Moctezuma. Sí indica que el hospital fue levantado sobre Huītzillan:

> Llamose aquel sitio, quando dominaban en la Ciudad los indios Huitzillan, y jusgo que *jamás se les ira de la memoria este nombre por ominoso*, siendo alli el lugar donde por arte diabólica (según lo persuaden

[53] Cuando la raíz del sustantivo tiene una "l" final (como en huītzil), el sufijo "-tlan" pierde la "t" [l + tl > ll] = huītzil-lan (James R. Andrews, 2003, pp. 33-34). Agradecemos a John Sullivan su generosa y siempre informada asistencia en este punto.

> las circunstancias) rebozó hasta anegar la Ciudad con lamentable estrago de sus edificios y habitadores [...]. Si fue disposición del acaso, ó noticia que tendría D. HERNANDO CORTES de tan estraño suceso lo que le motivó erigir esta fabrica en semejante lugar para santificarlo, no es cosa que se sugeta por incognita á que se discurra, pero quien nos puede quitar el que ponderemos ser contingencia digna de gran reparo, el que donde experimentó Mexico en su gentilidad tan dolorosa ruina halle ahora para los Catholicos que la habitan providencia caritativa, para restaurarles la salud perdida y remediar sus achaques. (1960, pp. 12-13)

Es notable que Sigüenza y Góngora se queje tan puntualmente de la obstinada memoria indígena del nombre Huītzillan: “jusgo que jamás se les ira de la memoria este nombre por ominoso”. Para él, la razón de la persistencia espectral del nombre tendría que ver con la continuidad de la idolatría (argumento acorde con su habitual paranoia sobre la incompletud de la cristianización). Él supone que la intención de Cortés al fundar el hospital en ese paraje habría sido la supresión o limpieza de la pasada idolatría mexica “quando dominaban en la Ciudad los indios” y dice que allí sucedió una inundación inexplicable y sorpresiva “por arte diabólica” que “rebozó hasta anegar la Ciudad con lamentable estrago” (1960, pp. 12-13). La erección de “semejante fábrica” de salud habría obedecido al deseo cortesiano de extirpación de idolatrías e instauración del cristianismo. Sigüenza no lo puede probar; e incluso aventura que pudo haber sido “disposicion del acaso” (casualidad), pero la “incógnita” no lo detiene para que “ponderemos” sobre el telos evangélico y salvífico del hospital. Podemos afirmar entonces que para Sigüenza y Góngora la fundación hospitalaria opera como un exorcismo del *locus diabolicus* de la ciudad. Por otra parte, Sigüenza cita lo que el propio Cortés indicó en la cláusula décimo primera de su testamento (1547), en la cual decía que fundó el hospital: “en reconocimiento de las dichas gracias y mercedes” que Dios le había hecho (esto es, la conquista de México), “e para en *descargo y satisfacción de cualquiera culpa, o cargo que pudiese agraviar mi conciencia*” (Sigüenza y Góngora, 1960, p. 29,

énfasis nuestro; ver también Cortés en Martínez, t. 4, pp. 317-318). En otras palabras, Sigüenza y Góngora ignora lo dicho en el testamento y aventura la idea panegírica según la cual el hospital limpió la sangre y el supuesto horror de la idolatría mexica y no las violencias y culpas del conquistador (como quería el marqués).

Respecto de los sacrificios en Huītzillan, Sigüenza cita a Fernando Alvarado Tezozomoc (c. 1524-1609) –cuyo manuscrito (*Crónica mexicana* 1609) tenía en su biblioteca, y quien narra una serie de sacrificios de niños durante la inauguración que hizo Ahuitzotl de las acequias de Xoloco y Acuecuexco (Huītzillan): "Llegado a Huitzilam, que agora es el ospital de N[uest]ra Señora, salta allí el agua por otro caño [...] y allí tanbién fue degollado otro muchacho y sacrificado al agua".[54] Asimismo, Fray Diego Durán (c. 1537-1588), en su *Historia de las Indias de Nueva España* (c. 1576-1581), relaciona Huītzillan con un lugar para sacrificios de niños. Cuenta que en una ceremonia en honor a Tlaloc en Acachinanco se sacrificó un niño, abriéndole el pecho y sacándole el corazón, y luego otro "en el lugar que ahora es San Antonio (Abad), a la punta de una gran canal" (Xoloco), y otro más "en otro repartimiento y alcantarilla a un lugar que ellos llaman Huitzilan [...]. Donde sacrificaron otro niño" (Durán, 1984, t. 2, pp. 376-377). Por las señas que ofrece Durán, el tercer sacrificio habría ocurrido en Acuecuexco (i.e. Huītzillan, cerca del hospital).

Por otra parte, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin y Juan de Torquemada nombran a Huītzillan en relación con las batallas de reconquista de 1521. Entre 1593 y 1620, Chimalpahin

[54] En efecto, Tezozomoc afirma que durante la inauguración de las acequias que hizo Ahuitzotl se hicieron sacrificios de niños: "Llegada el agua en Xoloco, degüellan otro niño y hazen lo propio que el primero. Y allí [en] la puente tenían una canoa puesta adonde benía a caer el agua y corría por todas partes lleuando un caño del agua para Palaçio. Llegado a Huitzilam, que agora es el ospital de N[uest]ra Señora, salta allí el agua por otro caño y se deriba y parte, y allí tanbién fue degollado otro muchacho y sacrificado al agua. Y fue derecho, pasando por el palaçio rreal, fue a caer el agua [en] la parte [que] llaman Apahuazcan, que agora es el barrio de Tlatelulco Santiago, en el albarrada que agora está allí detrás de la hermita de la Asumçión de N[uest]ra Señora, y allí sacrificaron otro niño, usando de crueldad ynnumana enemiga de la clemençia y piedad de XesuX[rist]o N[uest]ro Señor" (Tezozomoc, 2001, capítulo 82, p. 352).

(1579-c.1645) transcribió, interpoló y corrigió la *Historia de la conquista de México* (1552, 1553) de Francisco López de Gómara.[55] Además, el cronista indígena tuvo acceso a los trabajos de Sahagún, Fernando de Alba Ixtlilxóchitl y Tezozomoc, y a una extraordinaria colección de pinturas y antiguos manuscritos en náhuatl (Schroeder, 2010, pp. 4-6). Una de las interpolaciones que Chimalpahin le hizo a Gómara fue la mención de *Vitzillán* a propósito de las luchas por el puente "que está junto al hospital", sobre la acequia de Acuecuexco: "[Cortés hizo] a sus indios cegar aquella puente con los materiales de la albarrada [...]. Esta puente es la que está junto al hospital de la Concepción *que los naturales llaman Vitzillán*" (1826, p. 53; énfasis nuestro). Juan de Torquemada (c. 1557-1624) también nos cuenta que bajo la presión del ataque de los españoles, los mexicas fueron perdiendo sus trincheras y moviéndose hacia el norte, "pasaron a otro [lugar] llamado Huitzillan", que finalmente también fue tomado por Cortés (Torquemada, [1615] 1975).[56]

El alegato demonológico de Sigüenza y Góngora sobre la persistencia del nombre Huītzillan, las referencias a su importancia en

[55] Desde los 14 años, Chimalpahin vivió en la ermita de San Antón Abad en el distrito de Xoloco, donde sirvió como monaguillo o encargado del aseo, sacristán y mayoral (Schroeder, 2010, p. 4; Battcock, 2019, p. 76). Chimalpahin copió y corrigió la *Historia de la conquista de México* de Gómara indianizándola y al parecer también hizo una traducción de ésta al náhuatl (hoy perdida). Los trabajos de Chimalpahin fueron recogidos por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y luego todo este material fue heredado por Sigüenza y Góngora. Sus primeros manuscritos fueron dados a conocer en el catálogo de Lorenzo Boturini en 1746 (Lockhart, Shroeder y Namala en Chimalpahin, 2006, p. 2). La versión de la *Historia* de Gómara hecha por Chimalpahin sigue a grandes rasgos el encuentro de Moctezuma y Cortés adelante del puente de Xoloco. Huītzillan es mencionado respecto al evento de la reconquista de México en 1521.

[56] "Llegaron con este orden a la primera trinchea, que estaba en el barrio de Xoloc y con una pieza grande de artillería que dispararon, con munición, cuatro veces, se la echaron por tierra y se la ganaron; y aquí salió gran número de canoas, las cuales fueron presto desbaratadas con los bergantines, y los mexicanos huyeron, quedando muchos muertos y ahogados. Y ganado este paso, pasaron a otro llamado Huitzillan, donde se habían hecho fuertes en otra que habían fortalecido con más cuidado y prevención; pero ganáronsela, como la primera, con mucho daño de los mexicanos; y de esta manera derribaron muchas trincheas y tomaron muchas puentes" (Torquemada, 1975, t. 2, p. 275).

sacrificios relativos al agua (Tezozomoc y Durán), el haber sido un importante lugar de resistencia de los mexicas durante la reconquista (Chimalpahin y Torquemada) y la invención de ese sitio como el del encuentro entre Cortés y Moctezuma (Sahagún, Juan Suárez de Peralta y Vetancourt) indican que en el espacio de la polis conquistada –bajo la imponente arquitectura del hospital y el no menos imponente texto panegírico barroco– aún se atrincheraba la memoria histórica mexica cuando escribía Sigüenza y Góngora. El hospital es un *locus* espectral: un mo(nu)mento que encripta la violencia de la conquista del mundo mexica y conjura el recurrente regreso de un reclamo sobre una deuda impagable (Jáuregui, 2020).

La fundación de la piedad como forma monumental del olvido

La noción de piedad en *Piedad heroyca de D. Fernando Cortés* de Sigüenza y Góngora no es tanto la *caritas* hospitalaria como el *celo* religioso que supuestamente impulsó la conquista:

> Para conocer muy a la clara, que Dios misteriosamente eligió a Cortes para lo que hizo, basta el haver mostrado siempre tan buen *zelo como tuvo de la honra y servicio de esse mismo Dios*, y salvación de las almas, y que *esto se pretendiese principalmente* y fuese lo que llevaba por delante en esta empresa [...] veese claro porque [...] en todas las vanderas de sus navios puso una Cruz [...] que decía: [...] Amigos sigamos la Cruz: porque si tuviéramos fe en esta señal venceremos. (Sigüenza y Góngora, 1960, p. 2; énfasis nuestro)

Sigüenza encomia la "piedad religiosa" que informa la conquista: Cortés ganó México para ofrecérselo a dios: "para ofrecerle a Dios conquistó su braço"; la fe fue "el norte de sus acciones" (p. 3). Esta noción providencial de conquistador pío, parece seguir las ideas del

influyente teólogo José Eusebio Nieremberg S.J. (1595-1558)[57] quien afirmaba que "Dilatar la Religion entre infieles es gran conueniencia del Principe, pues grangea mas con la Fé, que con la conquista. Las armas sujetan las seruices de los contrarios, y la Religion conuence el entendimiento, y grangea la voluntad de los rendidos; y assi viene a ser la sujecion gustosa" (Nierenberg, 1643, p. 315). La noción de piedad en *Piedad heroyca* está entonces claramente relacionada con la religiosidad de Cortés y la justificación de la conquista, antes que con su inverosímil misericordia. Releamos la acepción de piedad que consigna Nieremberg en su capítulo "De la piedad" de "Obras y días. Manval de señores y príncipes" [1628]: la piedad es "vna sombra de Religion, y el primer rudimento, y alfabeto del culto Diuino" (una forma primera de la devoción), que se distingue del uso vulgar: "aunque se suele ordinariamente estender este titulo suaue para significar a la Misericordia [...] rigurosamente la Virtud de la Piedad es la que mira a los padres. Por la que se les deue reuerencia, amor, obediencia y sustento" y, por extensión, es la reverencia a Dios (Nierenberg, 1664, p. 48). El Cortés de Sigüenza se adecúa al modelo de príncipe cristiano de Nieremberg, acreedor por su fe de las victorias que dios le dio. En efecto, el jesuita alega que uno de los premios divinos al príncipe piadoso es precisamente la gracia de "milagrosas vitorias. A la piedad de Iosue se le deue la conquista de Cananea, y fundacion de la Republica Hebrea. Deuio Israel a Moyses su Principe, por ser amigo de Dios, el no hauerle destruido [...] como lo merecia por sus pecados" (Nierenberg, 1643, pp. 39, 40). Y sin embargo, las "victorias que dios le dio" al conquistador pío son precisamente la fuente del agobio de su conciencia, como el propio Cortés reconoce en su testamento; documento que ciertamente no apoya la especulación respecto a que el conquistador fundó el hospital para limpiar las idolatrías y sacrificios de Huītzillan. Sigüenza transcribe la cláusula testamentaria

[57] Scott Hendrickson afirma que Nieremberg formaba parte de la biblioteca novohispana, particularmente la de Sor Juana Inés de la Cruz, y que sus obras eran consultadas y citadas por Sigüenza y Góngora (2015, p. 3).

que lo contradice: "en descargo é satisfacción de qualquiera culpa o cargo que pudiese agraviar mi conciencia", etc. (1960, p. 29). Sigüenza cita e ignora la cláusula mediante una torcida enumeración barroca. Dice que él "pudiera aquí relatar en prolija serie" –pero no lo hace– la "conquista de tan poderoso imperio", las "muertes de tantos Reyes", el "manejo de los despojos que fueron consiguientes a tantas pérdidas", y añade a ese inventario de las culpas del conquistador –como si fueran sucesos del mismo orden– las dificultades del propio Cortés; esto es, el haber tenido que lidiar con quienes le "cooperaron mal contentos a sus empresas" y con sus codiciosos y envidiosos acusadores en los "tribunales de la Justicia" (1960, p. 29). Así, Sigüenza se mueve de la fundación del hospital para aliviar la conciencia por las culpas coloniales (cita del testamento), a una serie elíptica de referencias a la conquista. Luego, pasa a las desventuras legales del marqués y, termina aludiendo "los elogios de su piedad y justificación". La elusiva serie de las culpas de Cortés concluye exaltando el celo religioso que lo habría movido e incoando la *justificación* de la conquista.

Según Sodi de Pallares, Cortés fundó el hospital poco después de la caída de Tenochtitlan "movido a piedad porque era tanta la grita y lloro de los niños y las mujeres" (1956, p. 13). Evidentemente, entre Sigüenza y Sodi de Pallares ha operado un cambio en la noción de *piedad* (de la piedad religiosa a la piedad como compación). Sodi cita mal una frase de Carlos Pereyra en la que el historiador acomoda un fragmento de la "Tercera carta-relación" para ensalzar la piedad de Cortés durante la reconquista, cuando el conquistador habría pedido, una y otra vez, conferenciar con Cuauhtémoc y acordar una paz; pero los mexicas, desde sus "trincheras de cadáveres", habrían insistido ciegamente en una lucha perdida. Ante el cuadro horrendo de esta vana resistencia, "Cortés sintió piedad, porque 'era tanta la grita y lloro de los niños y mujeres, que no había persona a quien no quebrantase el corazón'" (Pereyra, 1953, p. 211). La descripción de la resistencia mexica y de la piedad cortesiana que hace Pereyra no tiene ninguna relación con el hospital. Tampoco el fragmento citado de la "Tercera carta-relación", en la que el conquistador ciertamente se

muestra conmovido por la matanza y miseria producto de la reconquista, pero en la que no menciona el hospital y en la que culpa de la devastación a sus aliados los tlaxcaltecas:

> por estar así cercados y apretados, no tenían paso por dónde andar sino por encima de los muertos [...]; y a esta causa ni tenían ni hallaban flechas, ni varas, ni piedras con que nos ofender; y andaban con nosotros nuestros amigos [tlaxcaltecas] a espada y rodela, y era tanta la mortandad que en ello se hizo por la mar y por la tierra, que en aquel día se mataron y prendieron más de cuarenta mil ánimas; y era tanta la grita y lloro de los niños y mujeres, que no había persona a quien no quebrantase el corazón, y ya nosotros teníamos más que hacer en estorbar a nuestros amigos que no matasen ni hiciesen tanta crueldad. (Cortés, 1993, p. 160)

El resultado de esta cita equivoca de Sodi "citando" a Pereyra "citando" a Cortés (todos malamente) resulta en un Cortés apócrifo y misericordioso que funda el hospital conmovido por una carnicería en la que la responsabilidad es de los masacrados (Pereyra) o de los tlaxcaltecas (Cortés) o un acaso natural como lo sería un terremoto: "Se cuenta que al recorrer Cortés la destruida metrópoli azteca y ver la pesadumbre de los supervivientes [como si Cortés no tuviera nada que ver con esa devastación] 'fue movido a piedad porque era tanta la grita y lloro de los niños y las mujeres'", etc. (Sodi de Pallares, 1956, p. 13).

La relación entre el *corazón quebrado* de Cortés y la fundación del hospital es una suposición de Sodi de Pallares que resignifica como conmiseración la idea del celo religioso-heroico que, según Sigüenza y Góngora, habría justificado la conquista de México. Dicha misericordia hospitalaria también informa el enorme mural *Historia de la Medicina* de Antonio González Orozco (1933-2020) para el Hospital de Jesús, comisionado por su patrón y director el Dr. Julián Gascón Mercado, en el contexto del quincuagésimo aniversario del "Descubrimiento" [Ils. 12 y 13]:

Il.12. Detalle del mural Historia de la Medicina en México *(1993) de Antonio González Orozco. Acrílico sobre resina de poliéster, Hospital de Jesús, Ciudad de México*



Fotografía: Karina Herazo.

Il.13. Detalle del mural Historia de la Medicina en México *(1993) de Antonio González Orozco. Acrílico sobre resina de poliéster, Hospital de Jesús, Ciudad de México*



Fotografía: Karina Herazo.

Entre los muchos motivos pictóricos del mural, uno ilustra el supuesto encuentro de Cortés y Moctezuma en Huītzillan[58] que, como vimos, nunca ocurrió allí [Il.12]. El plano contrapicado (i.e., punto de vista de la observación cercano al suelo), sumado al hecho de que el mural está aproximadamente a un metro del piso, sitúa nuestra mirada al mismo nivel de los macehuales mexicas arrodillados en la escena; en una posición de reverencia frente al acontecimiento histórico. Ese *punto de vista de rodillas* produce una suerte de agigantamiento de las ya grandes dimensiones de las figuras. Esta escena representa, además, una (in)versión de las proporciones de la ilustración de ese mismo evento en el *Códice florentino* [Il. 11], en donde el conquistador y hasta el propio Moctezuma aparecen disminuidos en tamaño, aniñados y dependientes de Doña Marina. El mural despliega una densa sobrecodificación colonial del lugar y la memoria indígena.

En otro segmento del mural de González Orozco [Il.13] hay dos escenas separadas por una cruz y una calavera. La primera, al lado izquierdo, representa la destrucción de la ciudad, entre el fuego, la enfermedad y el lloro de mujeres; y, la segunda, a la derecha, la fundación del hospital: rodeado de albañiles indígenas y al lado del jumérico Pedro Vásquez, Cortés aparece con el glifo de "huiçilan" en una mano mientras señala con la otra el lugar de la fundación. A un lado, el "acaso" de la muerte (el mural no ilustra la masacre sino sus secuelas mortíferas); y al otro lado de la cruz, la erección colonial de "semejante fábrica" piadosa; esto es, los dos brazos del colonialismo: la catástrofe de la conquista y la fundación humanitaria; la violencia homicida y la mano salvífica; la necropolítica y la biopolítica colonial.

Quinientos años después de que Cortés y Moctezuma *no* se encontraran en el Hospital de Nuestra Señora, en una cuestionable *performance* de conmemoración nacionalista, desmemoria histórica y

[58] Sin embargo, la silueta y enormes dimensiones del teocalli al fondo evocan el Templo Mayor.

reproducción vasconceliana de la ideología del mestizaje, el cineasta Miguel Gleason organizó un encuentro entre Federico Acosta y Ascanio Pignatelli –descendientes el primero de Moctezuma II y el segundo de Cortés– frente al mural detrás de la Iglesia de Jesús Nazareno en Pino Suárez para abrazarse como nunca lo hicieron el capitán y el tlatoani en 1519; y ciertamente jamás allí.[59] Es hora de clausurar esta celebración que lleva quinientos años. Lo que objetamos no es el error histórico o la puesta en escena androcéntrica de una noción de representación y herencia cultural, y ni siquiera la frivolidad política de este gesto, sino la continuidad de una visión "de rodillas" que sigue haciendo homenaje y conmemorando al conquistador y la conquista. Objetamos la fundación mítica del olvido.

Bibliografía

Alamán, Lucas (1844-1849). *Disertaciones sobre la Historia de la República Megicana desde la época de la conquista.* 3 vols. México: José Mariano Lara.

Alcocer, Ignacio (1926). Lugar de la primera entrevista de Hernán Cortés con Motecuhzoma Xocoyotzin. *Anales del Instituto Nacional De Antropología e Historia*, 4(4), 321-25.

[59] Agradecemos esta referencia a nuestra colega Valeria Añón. Este evento mediático fue organizado para la cámara de un proyecto "documental" de Miguel Gleason. Nótese la representación masculina del llamado "encuentro" (dos descendientes hombres de los protagonistas del evento histórico) y el énfasis en el abrazo 500 años después, que apela a la idea no solo de reconciliación sino de mestizaje, borrando la violencia colonial no solo del pasado sino del presente.

Almarza, N. (1945). *Antiguo Hospital de la Concepción. Hospital del Marqués actualmente Hospital de Jesús.* México: Multa Paucis Medica.

Andrews, James Richard (2003). *Introduction to classical Nahuatl.* Vol. 1. Norman: University of Oklahoma Press.

Anghiera, Pietro Martire d' (Anglería) (1989). *Décadas del Nuevo Mundo.* Edición de Edmundo O'Gorman. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

Archivo General de la Nación (1935). *Documentos inéditos relativos a Hernán Cortes y su familia.* México: Talleres Gráficos de la Nación, Publicaciones del Archivo General de la Nación.

Asenjo Gómez, Alfonso (1960). México, Hernán Cortés y el Hospital de Jesús. *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, *2*(1), 177-193.

Báez Macías, Eduardo (1982). *El edificio del hospital de Jesús. Historia y documentos sobre su construcción*. México: UNAM.

Battcock, Clementina (2019). Chimalpahin, su formación y sus noticias sobre la presencia de la Iglesia Católica en Chalco Amaquemecan, siglos XVI-XVII. *Revista de Historia de América*, (157), 71-85.

Bejarano, Ignacio (ed.) (1889). *Actas de Cabildo del Ayuntamiento de la Ciudad de México*. México. Vol. 1 "Primer libro de Actas" (1524-1532).

Cervantes de Salazar, Francisco (1985). *Crónica de la Nueva España*. Prólogo por Juan Millares Ostos. México: Biblioteca Porrúa.

Chavero, Alfredo (1892). *Antigüedades mexicanas / publicadas por la Junta Colombina de México en el cuarto centenario del descubrimiento de América*. Vol. 2. México: Junta Colombina.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (2006). *Annals of his time* (edición de James Lockhart; Doris Namala; Susan Schroeder). California: Stanford University Press.

Clemente VII, Papa. Bula de 16 de abril de 1529. En Lucas Alamán (1844-1849). *Disertaciones sobre la Historia de la República Megicana desde la época de la conquista* (pp. 26-32). Vol II. México: José Mariano Lara.

Conway, George Robert Graham (1940). *Postrera voluntad y testamento de Hernando Cortés, marqués del Valle*. Introducción y notas de George Robert Graham Conway. México D. F.: Editorial Pedro Robredo.

Cortés, Hernán (1993). *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá. México: Porrúa.

Cruz, Francisco Santiago (1959). *Los hospitales de México y la Caridad de Don Benito*. México: Jus.

Cuevas, Mariano S. J. (1921). *Historia de la Iglesia en México.* Tomo 1. México: Imprenta Asilo Patricio Sanz.

Cuesta Hernández, Luis Javier (2009). *Arquitectura del Renacimiento en la Nueva España. "Claudio Arciniega, maestro mayor de la obra de la Yglesia Catedral de esta ciudad México"*. México: Universidad Iberoamericana.

Diez-Canedo Flores, Aurora (2012). Juan Suárez de Peralta. En *Historiografía mexicana.* Volumen II: *La creación de una imagen propia. La tradición española.* Tomo 1: *Historiografía civil*. Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coordinación general); Rosa Camelo y Patricia Escandón (coordinación del volumen II) (pp. 365-376). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Díaz del Castillo, Bernal (2005). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. (Manuscrito "Guatemala"). Edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez. México D. F.: Colegio de México, Universidad Autónoma de México.

Durán, Fray Diego (1984). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme.* 2 vols. México: Porrúa.

Dussel, Enrique (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra.

El Universal (8 de noviembre de 2019). Descendientes de Hernán Cortés y Moctezuma se encuentran [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ZNV3-Jn6FnM

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1853). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Vol 3. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

El Universal (6 de noviembre de 2019). Descendientes de Cortés y Moctezuma se encontrarán. https://www.eluniversal.com.mx/cultura/500-anos-de-la-conquista-descendientes-de-cortes-y-moctezuma-se-encontraran

Gascón Mercado, Julián (2006). *Breve historia del Hospital de Jesús*. México: Vertiente.

González Aparicio, Luis (1973). *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. México: INAH.

González Rul, Francisco (1963). Tocititlan. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, *6*(15), 67-73.

— (1972). El encuentro Cortés-Moctezuma. Una rectificación histórica. *Boletín del INAH*, (1), 15-18.

Hendrickson, Scott (2015). *Jesuit Polymath of Madrid*. Leiden/Boston: Brill.

Hospital de Jesús (octubre de 1823). Plano geométrico de la iglesia y del piso alto del Hospital de Jesús fundado en esta capital de Méjico por Hernan Cortés el año de 1535. Perteneciente en el día al Excmo. Señor Duque de Monteleon [...].

Gurría Lacroix, Jorge (1974). *La caída de Tenochtitlan*. México: Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios.

Jáuregui, Carlos A. (2020). *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Jáuregui, Carlos A. y David M. Solodkow (2018). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de Las Casas. En David Orique y Rady Roldán-Figueroa (eds.), *Bartolomé de las Casas O. P.: History, Philosophy and Theology in the Age of European Expansion* (pp. 127-166). London: Brill Publishers.

Leal, Luis (1955). El libro XII de Sahagún. *Historia Mexicana*, *5*(2), 184-210.

López de Gómara, Francisco (2007). *Historia de la conquista de México*. Prólogo y bibliografía de Jorge Gurría Lacroix, actualización de Mirla Alcibíades. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

— (1979). *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Prólogo de Jorge Gurría Lacroix. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

López de Gómara, Francisco y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1826). *Historia de las conquistas de Hernando Cortés, escrita en español por Francisco Lopez de Gomára, traducida al mexicano y aprobada por verdadera por d. Juan Bautista de San Anton Muñon Chimalpain Quauhtlehuanitzin, Indio mexicano. Publícala para instrucción de la juventud nacional,*

con varias notas y adiciones, Carlos María de Bustamante. México: Imprenta de la Testamentaría de Ontiveros.

Karttunen, Frances E. (1992). *An analytical dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press.

Martínez, José Luis (1991). *Documentos cortesianos*. 4 vols. México: FCE.

— (1990). *Hernán Cortés*. México D. F.: FCE.

Mazzetto, Elena (2019). El lugar del encuentro entre Cortés y Moctezuma. Proyecto *Noticonquista*, UNAM-IIH. http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1821/1814

— (2019). El Real de Hernán Cortés durante el asedio a México-Tenochtitlan. Proyecto *Noticonquista*, UNAM-IIH. http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1821/1814

Mazzetto, Elena y Rossend Rovira Morgado (2014). Sobre la orilla del agua: en torno a la dignidad de atenpanecatl y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan. *Cuicuilco*, 21(59), 93-120.

Motolinía, fray Toribio de Benavente (2014). *Historia de los Indios de la Nueva España*. Estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany Prado. Madrid: RAE.

Mundi, Bárbara (2015). *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Austin: University of Texas Press.

Muriel, Josefina (1990). *Hospitales de la Nueva España*. Tomo I. *Fundaciones del siglo XVI*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas/Cruz Roja Mexicana.

Nieremberg, José Eusebio S. J. (1664). *Obras Philosophicas del P. Iván Evsebio Nierenberg de la Compañía de Jesús*. Tomo III. Madrid: Imprenta Real.

— (1643). *Corona virtvosa y virtvd coronada. En que se proponen los frutos de la virtud de vn Príncipe, juntamente con los heroicos Exemplos de Virtudes de los Emperadores de la Casa de Austria, y Reyes de España.* Madrid: Francisco Maroto.

Orozco y Berra, Manuel (1880). *Historia antigua y de la conquista de México*. 4 vols. México: Tip. de G. A. Esteva.

— (1867). *Memoria para el plano de la ciudad de México*. México: Imprenta de Santiago White.

Pereyra, Carlos (1953). *Hernán Cortés*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Rabasa, José (2000). *Writing violence on the northern frontier: the historiography of sixteenth-century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Ramírez, José Fernando (1898). *Obra del lic. Don José Fernando Ramírez*. México: Imprenta de V. Agueros.

Restall, Matthew (2018). *When Montezuma met Cortés. The True Story of the Meeting that Changed History*. New York: Harper Collins.

Ricoueur, Paul (1999). *Tiempo y narración*. Vol. 3. México: Siglo XXI.

Rodríguez de Diego, José Luis (2010). La huella documental de una reina sin gobierno. Juana I de Castilla en el Archivo de Simancas. En Miguel Ángel Salama Rodríguez (comp.), *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno* (pp. 27-31). Valladolid: Grupo Página.

Romero Quiroz, Javier (1990). *Nacimiento de Huitzilopochtli*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.

Ross, Kathleen (2002). Sigüenza y Góngora y Suárez de Peralta: dos lecturas de Cortés. En Alicia Mayer (coord. y presentación), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000* (pp. 139-150). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Sahagún, fray Bernardino de (1979). *Códice florentino*. 3 vols. México D. F.: Secretaría de Gobernación.

— (1829). *Historia de la conquista de México escrita por el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún. Del orden de S. Francisco*... México: Imprenta de Galvan à cargo de M. Arévalo.

— (1840). [Libro XII reformado]. *La aparición de Ntra. Señora de Guadalupe de México: comprobada con la refutación del argumento negativo que presenta D. Juan Bautista Muñoz, fundándose en el testimonio del P. Fr. Bernardino Sahagún, ó sea, historia original de este escritor que altera la publicada en 1829 en el equivocado concepto de ser la única y original de dicho autor / publícala, precediendo una disertación sobre la aparición guadalupana y con notas sobre la conquista de México*. Carlos Ma. de Bustamante y Juan Bautista Muñoz, editores. México: I. Cumplido.

Sánchez de Carmona, Manuel (1989). *Traza y plaza de la Ciudad de México en el siglo XVI*. Fotos de Luis Arias Ibarrondo. México: UAM, Unidad Azcapotzalco, Departamento de evaluación del Diseño.

Sánchez Reyes, Gabriela (2013). El mercado de San Lucas Evangelista, en la zona suroriente del Centro Histórico de la ciudad de México. *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, (27), 183-194.

Sigüenza y Góngora, Carlos de (1960). *Piedad heróica de D. Fernando Cortés.* Madrid: Porrúa Turanzas.

Simeon, Remi (1977). *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana: redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción.* México: Siglo XXI.

Shroeder, Susan (2010). *Chimalpain's Conquest. A Nahua Historian's Rewriting of Francisco López de Gómara's* La conquista de México. Editado y traducido por Susan Shroreder, Anne J. Cruz, Cristian Roa de la Carrera y David E. Tavárez. California: Stanford University Press.

Sodi de Pallares, María Elena (1956). *Historia de una obra pía (el Hospital de Jesús en la historia de México).* 1ra ed. México: Botas.

Solodkow, David M. (2014). *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI).* Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Soto Vázquez, Luis Gerardo (2016). *Hospital de Jesús. Cinco siglos de evolución en estilos arquitectónicos* [Tesis de maestría en restauración de monumentos]. México: Instituto de Investigación Históricas, UNAM.

Suárez, Marcela (1988). *Hospitales y sociedad en la ciudad de México del siglo XVI*. México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Suárez de Peralta, Juan (1990). *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*. Madrid: Alianza.

Tapia, Andrés (2003). Relación de algunas cosas... En Roland Schmidt-Riese (ed.), *Relatando México. Cinco textos del período fundacional de la colonia en Tierra Firme*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2003. 127-163.

Tezozomoc, Fernando de Alba (2001). *Crónica Mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo. Madrid: Dastin, Crónicas de América [Manuscrito #117 de la Colección Hans P. Kraus].

Torquemada, Juan de (1975). *Monarquía indiana*. 6 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Toussaint, Manuel (1983). *Arte colonial en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Tovar de Teresa, Guillermo (1992). *La ciudad de los palacios: crónica de un patrimonio perdido*. México: Vuelta.

Valero de García Lascuráin, Ana Rita (1992). *La ciudad de México Tenochtitlán: su primera traza 1524-1534.* México: Jus.

Vetancourt, Agustín de (1698). *Teatro mexicano. Descripción breve de los svcessos exemplares, historicos, politicos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias. Tercera parte.* México: María de Benavides.

Conquistas y conquistadores en las crónicas misioneras

Las Historias de Gerónimo de Mendieta y Toribio de Benavente Motolinía

María Inés Aldao

Omisión y puente

¿Quién pudo gestar esto, sino el Muy Alto?
Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

El año 2021, en el que se conmemoran los quinientos años del sitio y caída de Tenochtitlan (1521-2021), interpela a especialistas de todas las áreas. Historiadores, antropólogos, arqueólogos, filósofos, entre otros, desde conferencias, libros y *papers*, vuelven a pensar la conquista de México y ensayan formas de nombrarla.

Además de competentes aproximaciones interdisciplinarias, dicho evento, nodal para la historia latinoamericana, requiere abordajes desde una perspectiva literaria que indague y revise los documentos que relatan la conquista. Este análisis del archivo colonial desde

una mirada que visibilice las diversas formas de representación de la conquista posibilita un diálogo más amplio respecto de los sujetos coloniales y de las operaciones discursivas que entran en escena en este contexto. Esta mirada crítica debe contemplar tanto el posicionamiento enunciativo de los textos como aquel relato elidido que, en su omisión, cobra especial significado.

Propongo releer un corpus pocas veces estudiado desde su modulación enunciativa como el compuesto por las crónicas misioneras, aquellas historias franciscanas tempranas que relatan el proceso de evangelización novohispana. Me refiero a *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio de Benavente Motolinía[1] e *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta.[2] Finalizadas hacia 1541 y 1597,

[1] Toribio de Benavente Motolinía nació en 1490 (Baudot, 1983, p. 249) en Paredes, villa de Benavente, Zamora. Realizó sus votos hacia 1516 y, junto a Martín de Valencia y otros compañeros, llegó a México en junio de 1524. Fungió como guardián en México, Texcoco, Tlaxcala, Atlixco, Cholula, y como Vicario Provincial de su Orden. Fue el último de los Doce en morir. No existe acuerdo entre los biógrafos respecto de la magnitud y organización de la obra de Motolinía. Se desconoce cuántos textos llevan su firma, puesto que muchas partes de la *Historia* han circulado en forma independiente (véanse Ramírez, 1944; Baudot, 1985; Serna Arnaiz y Castany Prado, 2014). El fraile escribió también un epistolario, compuesto por diez cartas colectivas y cuatro cartas individuales que abarcan desde 1526 a 1555 (Serna Arnaiz y Castany Prado, 2014, p. 33). *Historia de los indios de la Nueva España* es el resultado final de un conjunto de textos conocido como *Memoriales*, borradores de trabajo que sirvieron de apunte para la obra definitiva del fraile (Baudot, 1985, p. 53). La primera edición parcial fue realizada en 1848 por el anticuario irlandés Lord Edward Kingsborough. La primera edición completa corresponde al tomo I de la *Colección de documentos para la historia de México* (1858) de Joaquín García Icazbalceta. El original no ha sido hallado. Solo quedan tres copias manuscritas, ninguna ológrafa y con distintos títulos, en la colección privada de A. Ortiz Mena en la Ciudad de México, en la Biblioteca de El Escorial y en la Hispanic Society of America de Nueva York (Serna Arnaiz y Castany Prado, 2014, pp. 89-90). La *Historia* se compone de tres partes que comprenden quince, once y diecinueve capítulos, respectivamente. En la tercera parte se anuncia una cuarta cuyo paradero se desconoce.

[2] Gerónimo de Mendieta nació en Vitoria, España, en 1525, y murió en México en 1604. Tomó los hábitos en Bilbao, posiblemente a los quince años. En 1553 se alistó en la expedición misionera que reunía Francisco de Toral y llegó a México al año siguiente, treinta años después que los Doce primeros. Allí continuó y completó estudios de teología, aprendió náhuatl y comenzó su labor evangelizadora bajo las órdenes de Motolinía. Excepto por un breve lapso en que viajó a España (1570-1573), permaneció siempre en México. En 1571 el general de la orden, Cristóbal de Capitefontium,

respectivamente, son textos nacidos de la conquista pero que, paradójicamente, se apartan de dicho relato para dar cuenta de otro tipo de triunfo.

Estas crónicas reúnen una serie de peculiaridades que las distancian de otras historias de tradición occidental. Para comenzar, su narrador dedica los primeros capítulos al pasado, las costumbres y creencias indígenas, relato basado en fuentes orales y escritas, en informantes e investigaciones de los frailes. El detallismo desplegado a lo largo de esta narración condice con la exhaustividad brindada en los últimos capítulos de las crónicas, en los que se relata la exitosa evangelización realizada por los franciscanos. Sin embargo, omiten por completo los sucesos de la conquista militar. Silencian la llegada de los españoles a Tenochtitlan (relato de suma importancia en otras crónicas occidentales) para apenas referir al "espanto y admiración" de los indígenas ante "gente venida por el agua" (Motolinía, 2014, p. 153). Se ocupan inmediatamente de la historia que más les interesa, la de los primeros Doce franciscanos y su labor. Superponen, entonces, una "venida" a otra más próxima a sus objetivos: la "venida" de Cristo a Nueva España. De esta forma, las crónicas misioneras

le ordenó regresar a México y elaborar una historia sobre la labor franciscana en Nueva España desde su llegada. Entre 1595 y 1596, Mendieta ordenó los materiales recolectados e inició la redacción de *Historia eclesiástica indiana*. Mandó hacer dos copias de su texto: una de ellas fue entregada a Juan de Torquemada para que quedase a resguardo en México, copia *a posteriori* utilizada para la composición de *Monarquía indiana*. La otra fue remitida a Cantabria, provincia franciscana de donde era originario Mendieta. La copia utilizada por Torquemada permanece extraviada. La otra se encuentra en la Latin American Collection de la Universidad de Austin, Texas. El manuscrito contiene 336 fojas con letras distintas, obra de copistas conventuales, y diez ilustraciones. Joaquín García Icazbalceta es quien halló este manuscrito entre los papeles de Bartolomé José Gallardo en Madrid y el responsable de costear su primera edición en 1870. *Historia eclesiástica indiana* se organiza en cinco libros divididos en capítulos. Hay señales de hojas faltantes en el manuscrito además del prólogo al Libro I que seguramente existió porque todos los otros libros lo tienen (García Icazbalceta, 2002, p. 61). Mendieta compuso también un enorme conjunto de epístolas, en su mayoría destinadas al rey, en las que relata la situación de los indígenas y defiende la catequesis franciscana. Estas cartas fueron compiladas en 1892 por García Icazbalceta en el tomo IV de *Nueva colección de documentos para la historia de México* bajo el título *Códice Mendieta.*

operan con la reescritura: su relato es la historia de otra conquista, de la conversión posibilitada por la Orden de los Menores. No es casual que el narrador refiera, más que al sintagma “Nueva España”, al de “Nuevo Mundo”, asociando así la tierra conquistada con la nueva espiritualidad.

En estas crónicas, observamos las siguientes características: por un lado, la crítica categórica a los soldados, colonos, conquistadores, encomenderos. Por otro lado, la mirada entusiasta del enunciador respecto de las ruinas que la caída de México dejó, una mirada que destaca lo que se ha construido con esos mismos materiales (iglesias y conventos) y que elide el trauma de la ruptura de un mundo viejo para celebrar el nuevo. Pero, también, el complejo posicionamiento respecto de la conquista que, sin ser narrada, se considera en estos textos como necesaria para la salvación de almas. Por último, más que pensar dicho posicionamiento desde una justificación de la conquista, debemos hablar de una deliberada elipsis del relato de su violencia en tanto puente posibilitador de la introducción de la religión católica.

“La paciencia por escudo”. El conquistador en las crónicas misioneras

Las crónicas misioneras no centran su opinión en la conquista como gesta, no obstante, representan al conquistador como un ser injusto cuyas actitudes no condicen con las que los frailes predican. Los conquistadores encarnan esa violencia que no se narra y son depositarios de la crítica del enunciador. Veamos aquí un ejemplo. El narrador de *Historia de los indios de la Nueva España* cataloga a los españoles “estancieros” como la cuarta de las diez “plagas trabajosas” con las que “hirió Dios y castigó esta tierra” (Motolinía, 2014, p. 18):

> Estos residían y residen en los pueblos, y aunque por la mayor parte son labradores de España, hanse enseñoreado en esta tierra y

> mandan a los señores principales naturales de ella como si fuesen sus esclavos. Y porque no querría descubrir sus defectos, callaré lo que siento, con decir que se hacen servir y temer como si fuesen señores absolutos y naturales, y nunca otra cosa hacen sino demandar, y por mucho que les den nunca están contentos; adoquiera que están, todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada, y que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios, y no les basta lo que los tristes les pueden dar, sino que son importunos [...] muchos indios murieron por su causa y a sus manos, que es lo peor. (Motolinía, 2014, pp. 21-22)

La difusa jerarquía de los españoles en Nueva España es señalada por el enunciador como un agravante. La iteración, usada también en la *Historia* para resaltar la profusión de "templos del demonio", es utilizada aquí para la enumeración de las actitudes de estos conquistadores. En contraste, los indígenas son sus "pobres" y "tristes" víctimas. El hecho de que se "enseñoreen" no solo constituye una falta para con el dios cristiano, sino que también es un valor opuesto al de los frailes cuya humildad les impide, por ejemplo, aceptar altos cargos eclesiásticos (Mendieta, 2002, V). Las plagas quinta, sexta, séptima y octava (los tributos y servicios, el trabajo en las minas, la edificación de la ciudad de México y la esclavitud, respectivamente) también son causadas por los conquistadores (Motolinía, 2014).

Otra acusación que hace el enunciador de las crónicas misioneras es que los encomenderos no se dedican a erradicar la idolatría ni a catequizar, "ocupados los españoles en edificar a México y en hacer casas y moradas para sí" (Motolinía, 2014, p. 30). En estos textos está presente tanto la crítica a la preocupación por la edificación veloz como a lo que se considera la actitud más deplorable, esto es, la codicia (la metáfora del cofre lleno de oro es una constante en *Historia de los indios de la Nueva España*) que suscita, además, la ambición por "cubrir el desventurado cuerpo con desordenadas y vanas pompas y trajes de gran locura" (Motolinía, 2014, p. 32). Esta voracidad por la vestimenta contrasta fuertemente con el "desarrapado traje"

franciscano (según la anécdota que relata Mendieta, de allí proviene el afamado seudónimo de Toribio de Benavente),[3] así como con la austeridad buscada por los Menores que, según el Libro V de *Historia eclesiástica indiana,* no permitían remiendo alguno en sus hábitos para alejarse de cualquier atisbo de avidez.

Respecto de esto, las crónicas misioneras señalan a los conquistadores como los causantes de la abrupta desaparición de los indígenas. "Destruir", "despoblar, "acabar" son los verbos más utilizados al referirse a su paso por Nueva España. *Historia eclesiástica indiana* es deudora de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en varios puntos pero, sobre todo, en este.[4] A su vez, el enunciador denuncia la violencia sin motivo alguno:

> Los españoles abrieron muchos indios a cuchilladas en las guerras y aun en las minas por lo que se les antojaba; derribaron los ídolos de los altares, sin dejar ninguno; vedaron todos los ritos y ceremonias con que eran adorados; hicieron esclavos a los indios en su repartimiento, y sirviéronse de ellos hasta acabarlos, tomándoles la tierra que ellos antes poseían. (Mendieta, 2002, I, p. 134)

Llama la atención en esta cita la recriminación a la destrucción y prohibición de los signos paganos, lucha que los propios frailes enfrentan y explicitan en sus crónicas. El trabajo frozado, la servidumbre, el asesinato a mansalva y el consecuente despoblamiento del territorio son críticas constantes por parte de un enunciador que

[3] "Los indios se andaban tras ellos [...] y maravilláronse de verlos con tan desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto. Y decían unos a otros ¿qué hombres son estos tan pobres? ¿qué manera de ropa es ésta que traen? No son éstos como los otros cristianos de Castilla. Y menudeaban mucho un vocablo suyo diciendo: *motolinea, motolinea*. Y uno de los padres llamado Fr. Toribio de Benavente preguntó a un español, qué quería decir aquel vocablo que tanto repetían. Respondió el español: Padre, *motolinea* quiere decir pobre o pobres. Entonces dijo Fr. Toribio. Ése será mi nombre para toda la vida" (Mendieta, 2002, III, p. 353).

[4] En el Libro I (2002, pp. 123, 170) encontramos las críticas más virulentas al proceso de despoblamiento de las Indias, muy similar al tono del primer capítulo de la *Brevísima* (2017).

observa la pérdida de posibles cristianos (el fraile lamenta en reiteradas oportunidades la cantidad de indígenas que han muerto sin el bautismo) y teme, a su vez, que la propaganda negativa que genera el conquistador repercuta en su trabajo apostólico. Respecto de esto, en un principio, los indígenas llamaban "cristianos" a los españoles, hecho desagradable a los ojos del fraile.[5] La historia de Motolinía narra que parte de la enemistad con los conquistadores se debe a que, al llegar los Doce a México y comenzar la catequesis, enseñaron a los indígenas que los españoles no habían venido del cielo, es decir, no eran *teules*, "de lo cual algunos españoles necios se agraviaron y quejaron. Y indinados contra nosotros, decían que les quitábamos su nombre" (2014, p. 153). Esta cuestión del nombre del otro es fundamental en las crónicas misioneras cuyo enunciador sigue de cerca el primer mandamiento cristiano, no tomar el nombre de Dios en vano. Por otra parte, los franciscanos son descriptos en *Historia eclesiástica indiana* como frailes preocupados por comprender la lengua del otro, de aquí que reparen en sus textos en los topónimos y conceptos del náhuatl que las crónicas escritas por conquistadores no consignan.

En las crónicas misioneras el español instalado en Nueva España es objeto de vehementes recriminaciones: el impedimento de la evangelización a través de la servidumbre del indígena, su desinterés para con los mismos pero, también, el encono hacia los frailes. En varias ocasiones, los conquistadores los humillan "con injurias y murmuraciones" que les hacen poner "la paciencia por escudo"

[5] El enunciador de *Historia eclesiástica indiana* reflexiona sobre esto en el Capítulo XXXIV del Libro IV llamado "Del daño que ha hecho y hace el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios": "Quién dubda sino que habiendo visto y viendo los indios (como ven cada día) muchos españoles de muy mala vida y costumbres, y que sin respeto de alguna caridad o projimidad, sin propósito alguno los aperrean y maltratan, y les toman sus hijas y mujeres, y por fuerza les quitan lo que tienen y hacen otros semejantes insultos, y ven que a estos tales los llaman cristianos, dirá el indio con mucha ocasión y razón: 'Si a éstos llamáis cristianos, viviendo como viven y haciendo lo que hacen, yo me quiero ser indio como me llamáis, y no quiero ser cristiano.' Y de aquí viene que toman odio y aborrecimiento al nombre de cristiano, y por consiguiente al nombre de Cristo de donde se deriva" (Mendieta, 2002, IV, p. 187).

(Motolinía, 2014, pp. 179-180). Frente a la hiperbólica representación de la mansedumbre indígena, los españoles son en estas crónicas el verdadero grupo trabajoso con el que lidian los Menores. Además, en su enfado con el clero, niegan la limosna, y ante las reconvenciones han desarrollado "una cierta manera de aborrecimiento" para con los frailes. Exigen, a la vez, tributos tan grandes que varios pueblos, imposibilitados de cumplirlos, han quedado deshabitados (Motolinía, 2014, p. 181). El deseo del conquistador por lo material y el poder contrasta fuertemente con el despojamiento proclamado por el enunciador de las crónicas misioneras, actitud *sine qua non* del cristiano y "forma-de-vida" franciscana (Agamben, 2013, pp. 171-172). Querer tener *versus* querer ser es la disputa que estos textos ponen de manifiesto. Otra queja recurrente refiere a la holgazanería de los españoles:

> Cuando yo considero los enredos y embarazos de los españoles, querría tener gracia para me compadecer de ellos, y mucho más y primero de mí. Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muelle, y muchas veces le echa de ella la claridad del sol y luego se pone un monjilazo, porque no le toque el viento, y pide de vestir, como si no tuviese manos para lo tomar, y así le están vistiendo como a manco y, atacándose, está rezando. Ya podéis ver la atención que tendrá, y porque le ha dado un poco de frío o de aire, vase al fuego mientras que le limpian el sayo y la gorra, y porque está muy desmayado desde la cama al fuego, no se puede peinar, sino que ha de haber otro que le peine; después, hasta que vienen los zapatos o pantuflos y la capa, tañen a misa, y a las veces va almorzado y el caballo no está acabado de aderezar. Ya veréis en qué son irá a la misa; pero como alcance a ver a Dios, o que no hayan consumido, queda contento por no topar con algún sacerdote que diga un poco despacio la misa, porque no le quebrante las rodillas. Algunos hay que no traen maldito el escrúpulo aunque sea domingo o fiesta. Luego, de vuelta, la comida ha de estar muy a punto; si no, no hay paciencia, y después reposa y duerme. Ya veréis si será menester lo que resta del día para entender en pleitos y en cuentas, en proveer en las minas y

> granjerías, y antes que estos negocios se acaben es hora de cenar, y a las veces se comienza a dormir sobre mesa, si no desecha el sueño con algún juego. Y si esto fuese un año o dos y después se enmendase la vida, allá pasaría, pero así se acaba la vida creciendo cada año más la codicia y los vicios, de manera que el día y la noche, y casi toda la vida, se les va sin acordarse de Dios ni de su ánima. (Motolinía, 2014, pp. 82-83)

Esta cita lapidaria sobre el accionar del español instalado en Nueva España se encuentra plagada de indignación. La cuestión del "ánima" descuidada por los vicios es un reclamo de los franciscanos, en tanto el encomendero debe ser ejemplo para sus indígenas. Llama la atención, a su vez, la recurrencia a expresiones coloquiales, remedo de una queja oral que el enunciador repone en forma textual. Asimismo, increpa al lector mediante el uso del verbo "ver", ya sea en infinitivo o conjugado en segunda persona (la construcción anafórica "ya veréis"). Al ideal del encomendero ocupado por sus indígenas el enunciador opone un español inútil y cómodo. Y a un pasado idólatra cuyo relato está signado por el uso del pretérito imperfecto, el enunciador despliega un presente indicativo a través del cual demuestra cuán pesada es la situación con la que debe lidiar. Contrasta, a su vez, con la descripción de la trabajosa labor del fraile en Nueva España que las crónicas misioneras relatan con detallismo. Baste decir aquí que a las acciones más reprochables de los españoles (comodidad, vagancia, gula, ausencia de compromiso en la fe y faltas contra los mandamientos cristianos) el enunciador opone la figura de un fraile santo que no duerme ni come, que vive por y para el prójimo. Además, hace una distinción que también podemos observar en las crónicas mestizas: la "esclavitud" prehispánica comprendía el buen trato hacia el siervo y, en varias ocasiones, era voluntaria, distinto a la situación del indígena reducido a la servidumbre por parte del español (Motolinía, 2014, p. 129).[6] A la vez, las crónicas misioneras

[6] Distinto era el concepto de servidumbre antes de la conquista. En principio, el estigma de siervo no era hereditario sino que todos los indígenas nacían libres. Esta

revelan otro dato no menor: los frailes impiden que los indígenas asesinen a doscientos españoles cercados en México (Mendieta, 2002, III, p. 380).[7] Es decir, el fraile se presenta como barrera ante la muerte inminente proponiendo, al mismo tiempo, la vida en Cristo. Y a pesar de esto, el conquistador en su obcecación lo considera como un enemigo de sus intereses en lugar de reconocer en él a un aliado.

Demonio, conquistador, poder

En sus historias, los frailes representan dos tipos de batalla: una, contra Satanás; la otra, contra aquellos que impiden la introducción de la fe, esto es, el grupo de conquistadores asentados en Nueva España que, con sus acciones, dificultan la catequesis. Es por eso que, por momentos, la indignación del enunciador llega a tal punto que utiliza para referirse a los españoles, entre otros epítetos, "zánganos", "hediondos" (Motolinía, 2014, p. 22), "escorias", "heces del mundo" (Motolinía, 2014, p. 177) o "la polilla" (Mendieta, 2002, I, p. 164), una de las metáforas más usadas por los místicos franciscanos españoles.[8]

---

situación no era definitiva pues toda persona tenía oportunidad de recuperar su libertad por testamento ante la muerte de su amo, por emancipación colectiva (como ordenaron Motecuhzoma II y Nezahualpilli) o comprándose a sí mismo. Además, varios miembros de una familia podían ejercer una suerte de turnos de trabajo en tanto el amo quedara satisfecho con dicho servicio. Y lo más importante: la mayoría de los siervos pertenecía a la categoría de voluntarios, es decir, podían ofrecerse ante un amo y trabajar para él. El siervo prehispánico no recibía remuneración por su trabajo pero era tratado como a un ciudadano ordinario, se le daba alojamiento, vestimenta y alimentos (Soustelle, 2013, pp. 83-85). De hecho, el vocablo nahua que refiere a la condición de esclavo es *tlacotli* que significa "el que sirve" o "el que está en servicio". En Tlaxcala, la servidumbre sí era hereditaria: "esta esclavonía sucedía en los hijos e hijas de los esclavos y esclavas, y pasaba muy adelante esta sucesión hasta bisnietos" (Muñoz Camargo, 1998, p. 190).

7 Como sostiene Gruzinski, después de la conquista los españoles vivieron por muchos años en una especie de estado de sitio continuo, rodeado de indígenas hostiles. Ese fue uno de los motivos por los que muchos se arriesgaron en expediciones en busca de otras tierras (1994, p. 152).

8 En su *Ley de amor santo* fray Francisco de Osuna señala que "la demasía y el exceso es una polilla tan de temer, que en las cosas mejores cae más" (1955, p. 435).

La recriminación de la *Historia eclesiástica indiana* comienza desde la llegada de Colón y los sucesos de La Española: "llegados a la isla Española, como vieron la muestra que aquella tierra daba de mucho oro, y la gente de ella aparejada para servir, y fácil de poner en subjeción, diéronse más a esto que a enseñarles la fe de Jesucristo" (2002, I, p. 129). Esa permeabilidad que observan los frailes como indicio certero de conversión al cristianismo es utilizada por los colonos para la reducción a la servidumbre, lo que constituye, para el fraile, un pecado mortal. Es por esta actitud maleable de los indígenas que las crónicas misioneras lo eximen de culpa, aún en caso de que asesinen a un español. En el Capítulo XI del Libro I, Mendieta cuenta un "desastrado acaecimiento" de los indígenas de Cumaná y Maracapana, ante el cual el enunciador asegura no maravillarse "según las malas obras y peor tratamiento que siempre los nuevamente convertidos han recibido de nuestros cristianos viejos" (2002, I, p. 148). Más adelante, su indignación llega al paroxismo: "Éstos son los verdaderos españoles en quien se verifica la buena fama y honra de su nación, que esotros no los llamo yo sino degéneres, y bárbaros y caribes, enemigos de su ley, y de su rey, y de su nación, y de toda humana naturaleza" (Mendieta, 2002, I, p. 151). La culpa que cabe al español es la reversión de los conceptos con los que se describía al indígena: es el conquistador, ahora, el sujeto bárbaro, antropófago y traidor a su patria, con el agravante de que son sus propios compatriotas quienes realizan dicha acusación. Si el ejemplo lo es todo en la conversión de los indígenas, las crónicas misioneras se esfuerzan por mostrar un fraile persistente en los valores instaurados por el Santo de Asís: austeridad, humildad, sencillez, amor al prójimo. Y como la pobreza es un valor a seguir tanto por evangelizadores como por evangelizados, estas crónicas utilizan con asiduidad el sintagma "pobres indios", en su doble acepción, esto es, por la carencia de bienes materiales y por su condición de víctimas de diversas injusticias.

La presunción de inocencia considera, por otro lado, a los Reyes Católicos, quienes son eximidos de culpa, según el enunciador, por desconocer lo que verdaderamente sucede en Nueva España. El más

vehemente al respecto es Mendieta quien, incluso, dedica un capítulo entero a esto, "Capítulo XVII: en que se prosigue y concluye la misma materia, excusando a los reyes católicos de la culpa que hubo en esta inhumanidad". El problema es que "los del consejo", ocupados en su búsqueda de bienes materiales, "[h]abían de hacer todo noche, encubriéndosele al rey de la verdad" (Mendieta, 2002, I, p. 173), "[p]or ventura no culpen a nuestros Católicos Reyes de Castilla, en cuyo reinado pasó este negocio, siendo ellos, como fueron, ignorantes y ajenos de toda culpa" (Mendieta, 2002, I, p. 174). La eximición de culpa de los reyes y, más adelante, de Carlos V, proviene de la necesidad de los franciscanos de conservar la anuencia real para su tarea apostólica pero, además, pretende subrayar la labor de recopilación de información de primera mano de la que se jactan los enunciadores de estas crónicas. Es decir, solo con información compendiada por ellos pueden los reyes acceder a lo que "verdaderamente" sucede en Nueva España. Por eso, responsabilizan a los españoles de "hacer todo noche", metáfora del ocultamiento de la verdad (Mendieta, 2002, I, p. 173). Tanto en otros capítulos de la *Historia eclesiástica indiana* (el XXIX del Libro IV, dedicado a los "favores que el emperador D. Carlos, de gloriosa memoria, dio a los indios, y a la obra de su conversión y doctrina" o el XXX sobre "el muy católico rey D. Felipe") como en las cartas recogidas en el *Códice Mendieta*, el enunciador justifica y exonera pero, a la vez, increpa al destinatario a cumplir (o seguir cumpliendo) con su deber.

La evangelización en estos textos se concibe como una lucha contra el demonio. Este relato se inscribe mediante una profusa red semántica bélica que comprende el uso de metáforas tales como "batalla dada al demonio" (Motolinía, 2014, p. 31), "batalla espiritual" (Mendieta, 2002, V, p. 257), "escuadrón del Alto Rey" (Mendieta, 2002, III, p. 344), "escuadrón de mancebos" (Mendieta, 2002, III, p. 495), "ejércitos de Dios", "conquista de ánimas" (Mendieta, 2002, V, p. 396). Las crónicas aluden a un tipo de fraile que, mientras realiza su tarea apostólica, recorre el espacio, imperturbable, "entre las espadas y lanzas" de los españoles (Mendieta, 2002, III, p. 381; Motolinía, 2014,

p. 155). En las *Fioretti* es constante la alusión metafórica bélica, fundamentalmente al dar cuenta de las "batallas" que libraba Francisco con los demonios.[9] Además, Francisco en su mocedad había combatido en la guerra entre Perugia y Asís y quedado prisionero del ejército enemigo (Chesterton, 1974, p. 57). Una visión de espadas con cruces labradas, yelmos y escudos lo devolvió a la guerra pero, mientras se lamentaba por una gran enfermedad, una voz le dijo: "No has comprendido el sentido de la visión" (Chesterton, 1974, p. 62-36). Francisco vuelve, entonces, a su ciudad dispuesto a emprender otro tipo de batalla.

Los salmos bíblicos hacen uso de una terminología similar: "escudos", "enemigos", "espadas", "huestes", "combate", "tropas", "defensa", "triunfo" (Salmo 18, 20-50; Salmo 33, 16-21). Observamos aquí que el enunciador de las crónicas misioneras despliega distintos recursos y tácticas (metáfora, red semántica, símil, anécdotas, *exempla,* exaltación, por nombrar algunos) para presentarse como el conquistador de aquello que es menester conseguir con urgencia, esto es, las "almas" de los indígenas.

[9] "Y mientras dormían los compañeros, San Francisco se puso en oración; y he aquí que, a la primera vigilia de la noche, llegó una multitud ingente de demonios ferocísimos, con rumor y estrépito grandísimo, que comenzaron a darle batalla y trabajo: el uno lo estiraba de una parte; el otro de la otra; el uno lo tiraba al suelo; el otro, hacia arriba; el uno le amenazaba; el otro le echaba en cara algo; y así, de mil diversos modos querían estorbarle en su oración; pero no podían, porque Dios se hallaba con él. Y así, cuando San Francisco hubo sostenido mucho tiempo estas batallas, comenzó a gritar: –¡Oh, espíritus condenados! Nada podéis sino lo que Dios os permite, y yo lo sostendré todo porque no tengo más enemigo que mi propio cuerpo; y así, de parte de Dios omnipotente haced de mi cuerpo lo que Dios os permita, pues como es mi enemigo, dando trabajo a mi cuerpo me hacéis un buen servicio. Entonces los demonios, con gran ímpetu y furia, lo arrastraron por la iglesia, molestándole más que antes. Y San Francisco comenzó entonces a gritar y a decir: –¡Señor mío, Jesucristo! Te doy gracias por tanto honor y caridad como muestras hacia mí, lo cual es signo de grande amor, porque el Señor castiga bien a su siervo por todos sus defectos en este mundo, para que no sea castigado en el otro. Y yo me siento aparejado a sostener con alegría cualquiera pena y cuanta adversidad que Tú, Dios mío, quieras mandarme por mis pecados. Entonces los demonios, confundidos y vencidos por su constancia y paciencia, fuéronse, y San Francisco, con fervor de espíritu, salió de la iglesia y entró en un bosque cercano y se echó para orar, y con ruegos y lágrimas y golpes de pecho buscaba a Jesucristo, esposo y amado de su alma" (Montegiorgio, 1934, p. 136).

"En esta señal venceremos": Cortés, el otro Moisés

Este posicionamiento complejo del fraile mediante el que omite el relato del sitio a Tenochtitlan, pero no el accionar pecaminoso de los conquistadores *a posteriori* de dicho evento, es una de las tantas características de las crónicas misioneras. Sin embargo, dentro de esta visión negativa del español, se exime únicamente a Hernán Cortés.

Son varias y positivas las alusiones a dicho conquistador en estas crónicas. Dice el enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España* que:

> dio mucho favor y ayuda el marqués del Valle, que a la sazón gobernaba, y para todo lo demás tocante a la dotrina cristiana. Y como los indios naturales le amaban y temían mucho, obedecían de buena gana su mandamiento en todo, hasta dar sus hijos. (Motolinía, 2014, p. 230)

En esta cita, Cortés, cual dios cristiano, inspira amor y respeto, como indican el primer mandamiento (Amar a Dios) y el séptimo don del Espíritu Santo (temor de Dios). Es representado como un gobernante que presta servicio a la evangelización, encarnando de esta manera caridad, generosidad y diligencia (tres de las virtudes teologales). Además, es el único que se preocupa en erradicar la idolatría (2014, p. 30). La defensa de Motolinía llega al punto de justificar el asesinato de *pipiltin* (entre los que se encontraba Cuauhtemoc) camino a Hibueras: en lugar de criticar dicha violencia (postura que sí se encuentra en crónicas mestizas como *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo o *Las ocho relaciones* de Chimalpahin) alega que tenían preparada una traición contra el Marqués (2014, p. 24). En pleno encomio de esta figura, dice la *Historia* sobre la caída de Tenochtitlan:

> Y también en esto es mucho de notar la industria y ardid inaudito que don Hernando Cortés, marqués del Valle, tuvo en hacer los bergantines para tomar a México, porque sin ellos fuera cosa imposible ganalla según estaba fortalecida. Ciertamente esto que digo y

> la determinación que tuvo y el ánimo que mostró cuando echó los navíos en que había venido al través, y después cuando le echaron de México y salió desbaratado, y esos pocos compañeros que le quedaron, todos heridos, no tornar ni arrostrar a la costa por mucho que se lo requerían, y cómo se hubo sagaz y esforzadamente en toda la conquista de esta Nueva España, cosa son para le poder poner en el paño de la fama y para igualar y poner su persona al parangón con cualquiera de los capitanes y reyes y emperadores antiguos, porque hay tanto que decir de sus proezas y ánimo invencible, que de solo ello se podría hacer un gran libro. (Motolinía, 2014, pp. 201-202)

Este relato escueto y elusivo, única referencia a la empresa de conquista, resume años de asedio en pocas líneas y es, más que narración de hechos, discurso enaltecedor de un hombre. Ese "gran libro" que el enunciador propone pero no compone es marca elíptica de la extensa historia que se elige no contar.

Cortés reúne las cualidades de todo héroe: sagacidad, astucia y obstinación ante la derrota, características que las crónicas mestizas matizan o refutan. En una línea similar, la *Historia eclesiástica indiana* presenta a Cortés desde una mirada simbólica:

> Sin alguna duda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés en Medellín, villa de España; aquél para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y éste para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás envueltos en vicios y ciegos con la idolatría. (Mendieta, 2002, III, p. 306)

Recordemos que la *Historia* de Mendieta se inscribe en el contexto contrarreformista. De ahí que Lutero sea un líder negativo en la crónica, en oposición al líder positivo, Cortés. Para el enunciador, uno es responsable del retroceso herético del cristianismo; el otro, ejemplo a seguir en relación a la conversión de infieles. Además, el enunciador aduce que Cortés nació en 1485, año en el que en México se realizó una fiesta en la que se sacrificaron ochenta mil cuatrocientas personas: "que Cortés naciese en aquel mismo año, y por ventura el día principal de tan gran carnicería, señal particular y evidencia de su singular elección". Todo lo lee en términos providenciales; en toda actitud de Cortés, encuentra un Moisés: ambos son osados, sin lengua, se arriesgan en lugares desconocidos (2002, III, p. 306). Casualmente, el sintagma "otro Moisés" es utilizado en el relato hagiográfico y gesto que evidencia el estatuto de santo del Marqués de Valle en estas crónicas.

El enunciador es explícito en su defensa aunque intenta, sin embargo, eludir la situación polémica del Cortés posconquista: aunque algunos lo han llamado "tirano", dice, "yo de aquellos mismos excesos (confesándolos por tales) no puedo dejar de excusarlo". Así, justifica los asesinatos por sospecha de levantamiento, tanto de indígenas como de españoles. El enunciador sigue de cerca parte de la *Tercera Carta de relación* (Mendieta, 2002, III, p. 308) en la que se relata la caída de Tenochtitlan a manos de las huestes cortesianas, caída que las crónicas misioneras, sin narrarla, entienden como victoria y nuevo (y exitoso) inicio. Este único gesto basta para eximirlo de los posibles pecados (Mendieta, 2002, III, p. 317). Según *Historia eclesiástica indiana,* Dios eligió a Cortés para "la salvación de las almas", como indica la frase que había mandado colocar junto a una cruz roja en las banderas de sus navíos, "*Amici, sequamur crucem: si enim: si enim fidem habuerimus, in hoc signo vincemus.* Que quiere decir: Amigos, sigamos la cruz, porque si tuviéramos fe, en esta señal venceremos" (Mendieta, 2002, III, p. 307). La cruz por estandarte y en compañía de la Virgen: Cortés siempre lleva consigo una imagen de María (Ricard, 2013, p. 75). Esta estampa de Cortés predice lo que será en las crónicas

mestizas el símbolo de la instalación del cristianismo y de la caída del mundo antiguo: la erección de la cruz cristiana.

Héroe militar y espiritual de las crónicas misioneras, el relato sobre Cortés es deudor del relato hagiográfico o "discurso de virtudes" (De Certeau, 2006, p. 264). Algunas crónicas lo panegirizan (*Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo), otras matizan su heroísmo (*Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo), algunas lo critican fuertemente (*Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo) y otras evaden el relato de su gesta sin dejar de mencionar la desaparición de fuentes indígenas (*Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar), no obstante, la figura de Cortés, por extensión u omisión, es siempre una inserción polémica. Entre las armas y la fe, el relato sobre Hernán Cortés representa uno de los puntos álgidos en el que los textos del archivo colonial latinoamericano se cruzan y, a la vez, distancian.

Las conquistas del archivo

Cuando pensamos en figuras como Motolinía y Mendieta, defensores de la evangelización y de los evangelizados, suponemos que su mirada respecto de la conquista de México será exhaustiva y crítica. Sin embargo, sus crónicas omiten la narración de los horrores de dicha empresa. No así el relato del arribo de los Doce primeros. Intercambian, de esta manera, una llegada (la de Cortés a Tenochtitlan) por otra (la de los franciscanos), y relatan otro encuentro, el de los frailes con los futuros conversos. Reescriben la historia de la conquista; su relato es la historia de la conversión posibilitada por su orden (y no por otra orden religiosa) y de la coronación plena de triunfos previos.

A esta omisión sobreimprimen una crítica virulenta contra el conquistador instalado cómodamente en Nueva España, el maltrato hacia los indígenas y la persecución a los franciscanos. Así como los primeros apóstoles de Cristo fueron hostigados por sus ideas luego de la muerte de aquél, el enunciador de las crónicas franciscanas se

muestra como un sujeto vapuleado por los encomenderos, quienes no le permiten llevar adelante su labor. Este yo que se lamenta por las asechanzas, la imposibilidad de catequizar y la escasez de tiempo y de frailes en Nueva España, emula los relatos del franciscanismo y Hechos de los Apóstoles. Siguiendo de cerca la Biblia y otros textos eclesiásticos, las crónicas misioneras predican una austeridad que no condice con la excesiva inclusión de *exempla*, intertextos, anécdotas, metáforas. Son textos extensos y profusos, respuesta a los encomenderos, a ciertos miembros del clero, a representantes de otras órdenes pero, también, guía espiritual para los franciscanos próximos a misionar en América.

Estas crónicas relatan el pasado indígena y la evangelización novohispana con exhaustividad y detallismo, mientras omiten narrar lo acontecido entre ambos hechos. En este punto, es importante reflexionar sobre los motivos de esta deliberada supresión, teniendo en cuenta que frailes cronistas como Motolinía y Mendieta, instalados desde jóvenes en Nueva España y consagrados a la tarea apostólica, fueron grandes recopiladores de información sobre lo que allí acaecía. Por eso, si bien en el uso insistente de la primera persona singular en las crónicas misioneras observamos la importancia que el enunciador brinda al hecho de ser testigos (y que sigue de cerca el mensaje bíblico de Hechos),[10] la omisión del relato de la conquista no se debe a la renuencia de los frailes a narrar una historia de la que no fueron partícipes. Hay aquí una opción por la elipsis. Así, pretenden tender un puente entre un mundo y otro, el antiguo y el "Nuevo", pero en ese intento acentúan sin querer los silencios del relato.

Hay otra cuestión de importancia. Si consideramos a quién o quiénes van dirigidas las historias del archivo colonial así como los intereses de cada cronista, no resulta extraño que las crónicas de tradición occidental compuestas por soldados relaten profusamente la ("su") conquista de México y los contratiempos de su devenir. Por el contrario, el lector de las crónicas misioneras es, en principio, la

[10] "Nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído" (Hechos 4, 20).

orden franciscana, tanto los provinciales como el fraile próximo a "pasar" a América para la misión, sobre cuyas dificultades advierte el enunciador. Es un lector que no espera con avidez la historia de la conquista militar pero sí lo referente a los futuros conversos: su pasado (lejano, supuestamente erradicado), su "presente" y los problemas en torno a su evangelización.

Observamos, entonces, que la conquista de México es un proceso que comprendió muchas batallas, o mejor, batallas de distinta índole, que convergieron en un hecho histórico nominado erróneamente en singular, sin contemplación de su multiplicidad, y que las crónicas que relatan estas "conquistas" adoptan diversos posicionamientos enunciativos y formas de representación del otro. Así, el relato del corpus cortesiano presenta una conquista que no es la de las crónicas mestizas ni la de las crónicas misioneras, ni siquiera se asemeja del todo a la narración de otras crónicas de soldados.

Es por esto que el archivo colonial precisa un abordaje multidisciplinario que priorice la perspectiva literaria para entender las maneras en que se ha narrado la conquista de Nueva España. El análisis crítico de estos textos fundantes de una literatura latinoamericana es un gesto que intenta aunar la dispersión, la diseminación, los fragmentos de historia. A fin de cuentas, rescatar y revisar los textos, por complejos y fragmentarios que sean, a pesar de esa "materialidad desgarrada del manuscrito" (Añón, 2017, p. 48), resulta fundamental para pensar la cronística colonial y para comprender que, en la vastedad del archivo, y tal como ejemplifican las crónicas misioneras, existen tantas conquistas como relatos y silencios sobre ella.

Bibliografía

Añón, Valeria (2017). Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, trasposición y autoría en el *Libro XII* del *Códice Florentino. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Crónicas mestizas*, XLIII(86), 41-66.

Agamben, Giorgio (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Baudot, Georges (1983). *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569).* Madrid: Espasa Calpe.

Baudot, Georges (1985). Introducción biográfica y crítica. En Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* (pp. 7-76). Madrid: Castalia.

Biblia Latinoamérica. Madrid: San Pablo – Editorial Verbo Divino.

Carrasco, Rolando (2016). *El proceso de formación textual en las crónicas franciscanas de Nueva España (Siglo XVI).* Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana de la Universidad de Pittsburgh.

Castillo, Cristóbal del (2001). *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista.* México: Conaculta.

Certeau, Michel de (2006). *La escritura de la historia.* México: Universidad Iberoamericana.

Chesterton, Gilbert Keith (1974). *San Francisco de Asís.* Barcelona: Editorial Juventud.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco San Antón Muñón (2003). *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan.* México: Conaculta.

Díaz del Castillo, Bernal (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* Madrid: Real Academia Española.

García Icazbalceta, Joaquín (Ed.). (1892). *Nueva Colección de Documentos para la historia de México, Tomo IV: Códice Mendieta. Documentos franciscanos siglos XVI y XVII.* México: Imprenta de Francisco Díaz de León. http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=554

García Icazbalceta, Joaquín (2002). Noticias del autor y de la obra. En Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (pp. 53-91). México: Conaculta.

Gruzinski, Serge (1994). Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana. En Carmen Bernand (Comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años* (pp. 148-171). México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas, Bartolomé de (2017). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Ed. Vanina Teglia. Buenos Aires: Corregidor.

Mendieta, Gerónimo de (2002). *Historia eclesiástica indiana*. México: Conaculta.

Montegiorgio, Hugolino (1934). *Las florecillas de San Francisco. El cántico del sol.* Madrid: Espasa Calpe.

Motolinía, Toribio de Benavente (2014). *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Real Academia Española – Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.

Muñoz Camargo, Diego (1998). *Historia de Tlaxcala.* Ed. Luis Reyes García. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Osuna, Fray Francisco de (1948). *Ley de amor santo.* En Juan Bautista Gomis (Ed.), *Místicos franciscanos españoles.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Pomar, Juan Bautista (1891). *Relación de Tezcoco.* En Joaquín García Icazbalceta (Ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo III. Pomar, Zurita, Relaciones antiguas (siglo XVI)* (pp. 1-69). México: Imprenta de Francisco Díaz de León.

Ramírez, José Fernando (1944). *Vida de Fray Toribio de Motolinía.* México: Porrúa.

Ricard, Robert (2013). *La conquista espiritual de México.* México: FCE.

Serna Arnaiz, Mercedes y Castany Prado, Bernat (2014). Introducción. En Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* (pp. 9-104). Madrid: Real Academia Española – Centro para la edición de los clásicos españoles.

Soustelle, Jacques (2013). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista.* México: Fondo de Cultura Económica.

“En los abismos del infierno”
La conquista y la salvación de las almas de los indios en las obras de Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl[1]

Sergio Ángel Vásquez Galicia

Introducción

Entre la última década del siglo XVI y las primeras cinco del XVII, el tenochca Hernando Alvarado Tezozómoc, el chalca Chimalpain Cuauhtlehuanitzin y el tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl redactaron sus obras históricas. Para su elaboración, los tres cronistas descendientes de antiguos *pipiltin*, consultaron acuciosamente códices, crónicas, cantos, memoriales y relatos de tradición oral con la intención de salvar del olvido la memoria de sus antepasados. Por ello, sus trabajos son fundamentales para conocer tanto las características culturales y el devenir de los pueblos nahuas como sus versiones de la conquista. No obstante, el factor indígena no es el único relevante en la *Crónica mexicana* de Tezozómoc, las ocho *Relaciones*

[1] Algunas de las ideas que se desarrollan en este trabajo fueron esbozadas en (Vásquez, 2019 y Vásquez, 2020).

de Chalco y el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* de Chimalpain, y las *Obras históricas* de Ixtlilxóchitl. Los tres autores fueron novohispanos, cristianos de nacimiento y recibieron educación bajo las formas europeas, por lo que en sus obras la interpretación de la conquista se configuró a partir de la confluencia entre la información de tradición indígena recuperada y su adaptación a los modelos escriturísticos europeos.

En efecto, las crónicas de Tezozomoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl fueron consignadas bajo el formato de libro y escritas en caracteres latinos. Además, sus narraciones del devenir y sometimiento de los pueblos mesoamericanos se articularon a través del esquema de la historia universal cristiana (Romero, 2003a, p. 12). Por ello, sus trabajos no solo permiten recuperar información sobre las visiones indígenas de la conquista, sino también profundizar en las explicaciones que los descendientes coloniales de los antiguos *pipiltin* le dieron.

Miguel Pastrana Flores (2004a, pp. 211-270) ha destacado que los cronistas novohispanos de tradición náhuatl le otorgaron múltiples sentidos al proceso que llevó a la caída del orden mesoamericano. Algunos manifestaron su pesar por el glorioso pasado que se había ido (Miguel León-Portilla, 1959); otros, como los tlaxcaltecas y cuauhquelcholtecas, se caracterizaron como vencedores y verdaderos conquistadores de Mesoamérica (Asselbergs, 2004); y algunos más pusieron de relieve el contraste entre su glorioso pasado y su precaria situación colonial para defender los privilegios que la Corona española les había otorgado en las primeras décadas de dominio virreinal (Romero, 2003c).

A pesar de que Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl pertenecieron a distintos pueblos (Tenochtitlan, Chalco y Tetzcoco), y de que en sus crónicas se manifiesta esa multiplicidad de explicaciones sobre la conquista, en este trabajo sostenemos que en ellas es posible identificar coincidencias que dan cuenta del sentido que le dieron al evento desde sus preocupaciones ontológicas y espirituales. Estas tuvieron como base el interés por incorporar el devenir indígena al esquema de la historia universal cristiana para demostrar que los

americanos también eran hijos de Dios y que, por lo tanto, formaban parte del plan divino de salvación de las almas.

Para argumentar nuestra propuesta, procederemos desde la perspectiva del análisis historiográfico de obras de tradición indígena. Primero, ofreceremos algunos datos sobre la posible educación de los autores, de tal forma que podamos destacar su conocimiento tanto de la tradición histórica mesoamericana, como de la europea. Luego, explicaremos el fondo teológico en el que coincidieron para adaptar aspectos fundamentales de la memoria indígena a una interpretación cristiana del acontecer. En ese segundo apartado desarrollaremos tres temas: el origen de los indios, su naturaleza y el sentido de la conquista.

Notas sobre la formación intelectual de Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl

Existen más dudas que certezas sobre la institución en la que se formaron Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl, no obstante, la complejidad de sus obras indica que llevaron algún grado de preparación superior. Tezozómoc fue descendiente de *tlahtoque* por los cuatro costados. Su madre, Francisca de Moctezuma, fue hija del *tlahtoani* Motecuhzoma Xocoyotzin (1502-1520), y su padre, Diego Huanitzin, nieto de Axayácatl (1468-1481). Es posible que el historiador de raigambre tenochca naciera en la Ciudad de México entre 1537 y 1539 (Romero, 2003c, pp.77-94). Su condición social y el tiempo en que pudo recibir educación (aprox. 1550) hacen posible que se formara en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (Kobayashi, 1974, pp. 373-377; Romero, 2003c, p. 90); sin embargo no existe registro documental que lo corrobore (Rosas, 2017, p. 71).

Chimalpain e Ixtlilxóchitl nacieron por lo menos cuarenta años después de Tezozómoc. Para ese momento, el Colegio de Santa Cruz se había convertido en una escuela de primeras letras (Kobayashi, 1974, p. 392), así que deben haber recibido instrucción en otra

institución. Chimalpain nació el 27 de mayo de 1579 en Zacualtitlan Tenanco, Amaquemecan Chalco (Chimalpain, 2003a, pp. 311-313). Sus padres, Juan Agustín Ixpintzin y María Jerónima Xiuhtotzin, fueron nobles indígenas de la región. Es probable que el niño Chimalpain haya recibido sus primeras letras en el convento dominico de Nuestra Señora de la Asunción en Amaquemecan (Romero, 2003b, p. 331; Battcock, 2019b, p. 74). Luego, cuando todavía era un pequeño, se trasladó a la Ciudad de México, aunque no hay indicios sobre el colegio en el que se formó. De lo que sí se tiene certeza es que a los catorce años entró al servicio de la ermita de San Antonio Abad, quizá como donado o como sacristán (Romero, 1983, p. 19; Romero, 2003b, p. 332), y que luego se le confió el cargo de mayoral de la iglesia (Martínez Baracs, 2019, p. 113). Su estancia en este lugar pudo haberle facilitado el acceso a las bibliotecas de algunos conventos de la Ciudad de México (Romero, 1983, p. 19).

Ixtlilxóchitl nació "no antes de, y probablemente en" 1578 (O'Gorman, 1975, v. I, p. 17), no sabemos si en Tetzcoco, Teotihuacan o la Ciudad de México. Su padre fue el español Juan Navas Pérez de Peraleda y su madre la mestiza Ana Cortés Ixtlilxóchitl. Por vía de su progenitora fue descendiente de Nezahualcóyotl (1402-1472), aunque por sus tres abuelos españoles fue racialmente castizo (O'Gorman, 1972, p. 13; Vásquez, 2013, p. 64). Seguramente recibió sus primeras letras entre los franciscanos de Teotihuacan, cuyo cacicazgo pertenecía a su madre (Münch, 1976; Vásquez, 2013, pp. 110-119; Lee, 2016, pp. 122-152), y es posible que luego ingresara a una institución educativa jesuita para españoles y criollos de la Ciudad de México, quizá a San Gregorio o al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, pues su condición racial le permitía moverse entre ambos grupos (Vásquez, 2016, pp. 156-158).

Sea cual fuese la institución en la que recibieron instrucción, parece que los autores estuvieron familiarizados con algunas crónicas de historia europea. Las descripciones que hace Tezozómoc sobre el recibimiento al *tlahtoani* victorioso parecen inspiradas en la entrada de Julio César a Roma (Battcock, 2019a, p. 4). Las analogías de

Chimalpain (1983) entre la legitimidad de la sucesión al gobierno indígena por vía materna y la validez del mando de las mujeres en España no son casualidad (p. 187). E Ixtlilxóchitl parece que se inspiró en la *Primera crónica general de España* y en las *Siete partidas* de Alonso el Sabio, para redactar sus obras y caracterizar a los gobernantes tetzcocanos (Torales, 1998, p. 97; García Loaeza, 2021).

Los cronistas también tuvieron noticia de algunos autores grecolatinos y posiblemente conocimientos básicos sobre las doctrinas de teólogos cristianos. En el caso de Tezozómoc, no existen referencias sistemáticas a las Sagradas Escrituras y textos clásicos, por lo que las ideas de corte teológico esbozadas en su obra le pudieron haber llegado a través de su educación cristiana y de pláticas con alguna persona europea (frailes o funcionarios) con conocimientos literarios e históricos (Battcock, 2019b, p. 5). Chimalpain, en cambio, se refiere a Platón, Aristóteles y Sófocles, alude a diversos pasajes del Antiguo Testamento, cita fragmentos de *La Ciudad de Dios* y las *Confesiones* de San Agustín, registra las *Lectionum antiquarom* de Celio Rodiginio, los *Exemplos* de Baptista Egnacio y Antonio Sabélico y habla de Santo Tomás de Aquino, San Juan Damasceno y San Dionisio (Chimalpain, 2003b, pp. 4-13), entre otros. No hay evidencias de que el autor consultara directamente dichas obras (Battcock, 2019b, p. 75); consideramos, en cambio, que se hiciera de ese conocimiento a través de la consulta de las *catenas*, que eran una especie de antologías medievales en las que aparecían, una detrás de otra, como cadenas, las sentencias y glosas de los Padres griegos y latinos sobre los textos sagrados (Frost, 1983, p. 267).

Ixtlilxóchitl también evocó pasajes bíblicos para caracterizar a Nezahualcóyotl como un Rey David y a su tatarabuelo Fernando Cortés Ixtlilxóchitl como un apóstol (O'Gorman, 1972, p. 18; Vásquez, 2013, pp. 330-338).[2] Sin embargo, no tuvo como base la consulta directa de la *Biblia*, pues en el contexto católico de la Contrarreforma

2 Para Nezahualcóyotl como rey David evocó pasajes del Segundo Libro de Samuel. Sobre Cortés Ixtlilxóchitl como apóstol, los evangelios de Mateo, Lucas y Marcos.

en el que vivió, su lectura estaba reservada para los religiosos que sabían latín. Asimismo, algunos planteamientos de sus obras tienen raíces en el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás de Aquino (Vásquez, 2013, p. 176). Su formación cristiana, su contacto con los religiosos y su educación superior le permitieron tener alguna noción de esos pasajes y pensadores. Además, el tetzcocano aludió de forma vacilante a Jenofonte y Platón: "...lo que se cuenta de Xenofonte...", "... que todos dicen de él..." o "Platón y otros grandes filósofos..." (Alva, 1975, v. I, pp. 404-405; v. II, p. 404); lo cual sugiere que su conocimiento tenía como base lo que verbalmente le había comentado algún conocedor de los autores de la Cultura Clásica.

Los tres cronistas tuvieron la oportunidad de consultar algunas crónicas españolas sobre la conquista. Para el caso de Tezozómoc esto no es evidente, pero Chimalpain e Ixtlilxóchitl dejaron constancia explícita de algunas de ellas. A pesar de que las obras de Francisco López de Gómara estaban prohibidas desde 1533 (Schroeder, 2012, pp. 27-28 y 66-68), Chimalpain hizo una copia de *La conquista de México* a la que le agregó abundantes precisiones (López de Gómara, 2012). Por su parte, Alva Ixtlilxóchitl (1975) afirmó haber leído muchas crónicas españolas de la conquista, pero solo tenemos certeza de que leyó la obra de Gómara (1975, v. I, p. 287), a la que consideró digna de fe, y que no otorgó el mismo crédito a las *Cartas de relación* de Hernán Cortés y las *Décadas* del segoviano Antonio de Herrera y Tordesillas (v. II, pp. 193 y 235).

Este bagaje cultural de tradición europea en el que se formaron los autores se entretejió con los conocimientos de tradición indígena que recibieron a través del ámbito familiar, de su conocimiento de la lengua náhuatl, de la recopilación y análisis de historias, relaciones, memoriales, códices, *cuícatl* y documentos legales de los que Chimalpain (1983) da cuenta en su *Octava relación* (pp. 113-119) y Alva Ixtlilxóchitl en la *Sumaria relación de todas las cosas* (1975, v. I, pp. 285-288); y de los informantes indígenas que pudieron consultar, que en el caso de Tezozómoc y Chimalpain parecen ser sus propios familiares, pero en el de Ixtlilxóchitl fueron viejos *pipiltin*

de distintas localidades que, según su parecer, coincidían con la tradición histórica aculhua, como Lucas Cortés Calanta, Jacobo de Mendoza Tlaltecatzin, Gabriel de Segovia Acapipiotzin, Francisco Ximénez, Alonso Izhuezcatocatzin Axayacatzin (pp. 285-286) y posiblemente Agustín de la Fuente (Whittaker, 2016, p. 65).

Con esta formación en ambas tradiciones históricas, los autores lograron dar forma a su interpretación del devenir de los grupos nahuas y de la conquista en el marco de la historia universal cristiana.

El origen de los indios

Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl comenzaron sus obras explicando cuál fue el lugar de origen de los habitantes del Nuevo Mundo. En la *Crónica mexicana* el autor tenochca señaló que los mexicas eran "...Aztlam Chicomostoc *mexitin chaneque*..." (Alvarado Tezozómoc, 2021, p. 424),[3] es decir, los *mexitin* poseedores del territorio de Aztlan Chicomóztoc. Por su parte, Chimalpain indicó que los primeros habitantes de lo que fue llamado Nueva España salieron de un lugar de "nombre Aztlan" (2003b, p. 61), e Ixtlilxóchitl precisó que todos los pueblos salieron "...de hacia la parte septentrional y de la región y provincia que llaman Chicomóztoc..." (1975, v. II, p. 14).

Con estas referencias, que seguramente tuvieron como base la consulta de códices de contenido similar al *Boturini*, el *Aubin*, el *Mexicanus* o el *Azcatitlan*, los tres historiadores atribuyeron a sus pueblos un lugar de origen prestigioso dentro de la memoria indígena y los caracterizaron como grupos norteños que migraron al centro de México.[4] Sin embargo, como buenos cristianos, empataron ese origen con la única creación que Dios hizo de la humanidad. Alvarado

[3] C*haneque* está compuesto por *chantli*, "territorio"; *e*, posesivo; y *que*, plural. Significa "los poseedores del territorio".

[4] Para una revisión detallada de otras obras de tradición indígena que mencionan la salida de lugares como Aztlan, Chicomóztoc, Teoculhuacan o Quinehuayan, véase Navarrete, 2011b, pp. 93-170.

Tezozómoc no entró en discusión al respecto y aceptó de facto que los indios pertenecían al "género [h]umano" (2021, p. 440). De forma más elaborada, Chimalpain planteó que los naturales eran descendientes de Noé, quien "en segunda ocasión se hizo el segundo tronco y semilla del linaje humano" (2003b, p. 65), y a partir del *Reportorio de los tiempos* de Enrico Martínez (c. 1550-1632) precisó que los indios eran descendientes de Jafet (como el resto de los europeos) y que desde Curt Lant, Polonia, cruzaron remando "...por el agua grande, por el agua celeste" hasta asentarse en Aztlan (pp. 61-63).

Ixtlilxóchitl resolvió el tema de manera similar al cronista de la Chalcáyotl. En la *Historia de la nación chichimeca* afirmó que Dios creó a "los primeros padres de los hombres, de donde procedieron todos los demás; y la morada y habitación que les dio fue el mundo" (1975, v. II, p. 8). De esta forma estableció que los naturales de América, por ser habitantes del mundo, también eran descendientes de Adán y Eva. Asimismo, aclaró que un hombre llamado Chichimécatl "...fue el que los trujo a este nuevo mundo [...], el cual, según se colige, salió de la Gran Tartaria..." (v. II, p. 8). Es decir, que cruzaron a América por lo que hoy es la zona del centro y norte de Asia. Además, el historiador del Aculhuacan puntualizó que el paso al Nuevo Mundo sucedió en el momento en que "...se les mudaron las lenguas y no entendiéndose unos a otros se fueron a diversas partes del mundo..." (v. I, p. 264). En este sentido, el traslado sucedió cuando, según el Génesis, se confundieron las lenguas en Babilonia y los descendientes de los hijos de Noé se dispersaron por toda la tierra (Nacar y Colunga, Génesis, 11:1-9).

Como podemos observar, la tradición indígena que destacaba el origen de los indios de lugares de prestigio dentro de la cosmovisión mesoamericana, como Aztlan, Chicomóztoc, Teoculhuacan o Quinehuayan, y cruzando grandes cuerpos de agua, fue interpretada por los autores novohispanos a partir de ideas fundamentales del pensamiento cristiano que les permitieron demostrar que los habitantes de América también eran hijos de Dios.

La naturaleza de los indios

Para explicar la naturaleza de los indios y las características culturales de sus respectivos pueblos, Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl retomaron otro aspecto importante de la memoria de los grupos indígenas del centro de México: su tradición tolteca-chichimeca. La información sobre el intercambio de dones culturales entre grupos mesoamericanos fronterizos y los prestigiosos descendientes de Topiltzin-Quetzalcóatl, similar a la representada en códices como el *Xólotl*, el *Mapa Tlotzin* o el *Mapa Quinatzin*, fue aprovechada por los tres autores para destacar a sus terruños como legítimos centros políticos, poseedores de una destacada cultura.[5] Alvarado Tezozómoc, por ejemplo, explicó que en sus orígenes septentrionales los mexicas "se nombrauan *mexica*, *chichimeca*" (2021, p. 178) y ya que se establecieron en Tenochtitlan se seguían reconociendo como "balerosos (*sic*) chichimecos" (2021, p.189).

Lamentablemente, a la *Crónica mexicana* le faltan capítulos clave para conocer cómo explicó Tezozómoc la raigambre tolteca de los tenochcas, sin embargo, a través de la *Historia de las Indias* de Diego Durán, con la que está vinculada por la hipotética Crónica X, podemos inferir que lo hizo por medio del primer *tlahtoani*, Acamapichtli (1372-1391), y su esposa Ilancueitl, quienes eran originarios de Culhuacan y, por lo tanto, descendientes de Topiltzin-Quetzalcóatl (Durán, 1995, v. I, pp. 98-104).

En las obras de Chimalpain, la unión entre la tradición tolteca y la chichimeca es más clara. En su *Segunda relación*, el cronista reconoció que los ancestros de todos los pueblos de lo que hoy conocemos como Mesoamérica, incluidos los chalcas, fueron los "chichimecas, nuestros abuelos ya podridos, los que fueron nuestros abuelos primigenios" (2003b, p. 33). A ellos los caracterizó como expertos

[5] Para una revisión minuciosa de las diversas obras de tradición indígena que destacan la relación entre los migrantes norteños y los toltecas, véase Navarrete, 2011a, pp. 19-50.

cazadores que "flechaban al venado, al conejo, a la serpiente, al ave, a la fiera [...] y cuando flechaban, nunca salían en vano sus flechas" (2003b, p. 77). Al mismo tiempo, destacó al primer grupo que fundó Chalco, los acxotecas, como perteneciente a la tradición tolteca: "el que primeramente asumió el mando de los acxoteca, todavía allá en Tullan, [se llamó] Xalli Teuhctli, [y] murió allá en Tullan" (Chimalpain, 1991, pp. 64-65). Así, además del carácter guerrero chichimeca, Chimalpain vinculó a su pueblo con aquello que la memoria náhuatl le atribuía a los toltecas y su gobernante Topiltzin: la vida urbana, los conocimientos, el sacerdocio y la legitimidad del gobierno (Pastrana, 2004b, pp. 181-194).

Alva Ixtlilxóchitl también ponderó el aspecto chichimeca de los aculhuas. A ellos los caracterizó como "gente belicosa y amiga de la milicia y de la caza" (1975, v. I p. 532). Según el cronista, "los señores valerosos de esta tierra por sublimarse decían que eran chichimecos invencibles" (1975, v. I p. 290) y dar a sus gobernantes el título de *chichimecatecuhtli* "era como decirle[s] la más suprema palabra" (1975, v. I p. 290). No obstante, en la *Sumaria relación de todas las cosas* el cronista aculhua subrayó que desde el gobierno de Nopaltzin, hijo de Xólotl, los chichimecas que fundarían Tetzcoco ya "iban revueltos con la casa y linaje de los tultecas" (1975, v. I, p. 306), y a través de un complejo proceso, que incluyó a personajes como el chalca Tecpoyo Achcauhtli, los tlailotlaca llegados de la mixteca y la señora culhua Papaloxóchitl, explicó cómo los fieros chichimecas "asimilaron" las refinadas costumbres de los toltecas, como el consumo de maíz, la cacería en campo cerrado, la cocción de los alimentos, la vestimenta de algodón, el culto a los dioses y la lengua náhuatl (Vásquez, 2013, pp. 219-241).

En las obras de Ixtlixóchitl se llevó a su máxima expresión la idea de que el intercambio entre toltecas y chichimecas permitió que Tetzcoco alcanzara el más alto nivel político y cultural de la Cuenca de México. Gracias a ese contacto sus *chichimecatecuhtlis* crearon las leyes necesarias para vivir en urbanidad, como lo hizo Nezahualcóyotl, quien "mandó por todos sus reinos y señoríos

inviolablemente guardar ochenta leyes y él hizo y confirmó otras de sus pasados" (Alva, 1975, v. I, pp. 420 y 477). Para Ixtlilxóchitl, todos los centros políticos importantes de la Cuenca enviaban a Tetzcoco a sus pequeños *pipiltin* para que aprendieran la vida urbana, el buen gobierno y el náhuatl más refinado:

> Los más políticos y cortesanos en su lengua con mucha elegancia y retórica cuanto hablan, y su hablar es honesto y comedido sin ademanes, son los tezcucanos aculhuas, porque cada cosa la hablan con el mismo sentido que la razón requiere[...]; y por eso antiguamente, según parece en las historias, y es común hablar de los naturales en Tezcuco, iban todas las naciones para aprender la lengua y policía de todas las cosas, así en el vestir como en el comer y buen término en todo y cosas curiosas [...] y dieron los mismos acentos y sentidos de la lengua tulteca, componiéndolos con la suya chichimeca y de otras naciones. (Alva, 1975, v. I, p. 307)

Por la grandeza cultural y política que alcanzó la cabecera del Aculhuacan gracias a su herencia tolteca-chichimeca, Alva Ixtlilxóchitl estaba plenamente convencido de que "no ha habido en esta tierra nación más política y sabia" (1975, v. I, p. 421). Sin embargo, Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl interpretaron la anterior información de tradición indígena en función de los dogmas cristianos para caracterizar a los indios como gente capaz de recibir el Evangelio.

Chimalpain tenía claro que como los naturales poblaron América desde los tiempos de la confusión de las lenguas: "ciertamente no conocieron a aquél por quien en verdad llegaron a vivir y tampoco conocieron cuál fue la verdadera luz que deberían seguir, [...] el único y verdadero téutl, Dios, Jesucristo, salvador de la gente" (2003b, p. 33). Por tal motivo, identificó a los naturales como *gentiles* (2003b, p. 9). Lo mismo hizo Alvarado Tezozómoc, para quien sus antepasados fueron "gentiles mexicanos [salidos] de su tierra Aztlan Chicomoztoc" (2021, p. 355); e Ixtlilxóchitl, quien los incorporó a la gentilidad comparándolos con los pueblos grecolatinos: "Desde mi adolescencia

tuve siempre gran deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas...” (1975, v. I, p. 525). Hay que recordar que para los cristianos los gentiles fueron los pueblos que no creían en Dios o que no tuvieron conocimiento de su existencia por medio de la prédica evangélica (Frost, 2002, p. 188), así que en esa categoría colocaron a los pueblos grecolatinos y mesoamericanos.

En las obras de Tezozómoc y Chimalpain no es claro qué guiaba el comportamiento de los indios-gentiles antes de la conquista, sin embargo, por lo que hemos dichos sobre su tradición tolteca-chichimeca, está claro que los consideraron hombres de razón. Por ello, no estaría fuera de lugar suponer que coincidieran con la explicación que ofreció Alva, para quien la *ley natural* les permitió construir su destacada cultura, vivir en imponentes ciudades y dictar las normas necesarias para la vida en policía (1975, v. I, p. 529).[6]

En el pensamiento cristiano, la ley natural se explica por la *ley eterna*; esta última se refiere al orden que Dios dispuso para todas las cosas y que tiene como objetivo dirigir a todos los seres al cumplimiento de sus fines. En el caso de los seres racionales, la búsqueda de dicho orden implica el respeto a una serie de preceptos morales que en su conjunto conforman la ley natural, y cuya máxima premisa es “hacer el bien y alejarse del mal” (Espasa Calpe, 1996, v. 30, pp. 337-339). Esa es la facultad que Dios puso en la humanidad. Por lo tanto, es él quien dirige a los seres racionales hacia el bien, y en este obrar bien, o tener inclinación hacia lo bueno, es en donde –según los cristianos–, los gentiles fincaron la creación de sus espléndidas culturas y tuvieron la posibilidad de acercarse al conocimiento del Todopoderoso.

El principal expositor de la doctrina de la ley natural fue Santo Tomás de Aquino, quien en la *Suma teológica* expresó esta idea de la siguiente manera: “la luz de la razón natural, por la que discernimos de lo bueno y lo malo, no es otra cosa que la luz divina en nosotros”

[6] Para un análisis detallado de estas ideas véase (Vásquez, 2018, pp. 164-175).

(1993, IIa, IIae, q. 91, a.3). Si Tezozómoc y Chimalpain coincidieron con Ixtlilxóchitl en esta doctrina, seguramente ninguno de los tres la conoció a través de la consulta directa de la *Suma teológica*, sin embargo, desde finales del siglo XIII las ideas del aquinate tuvieron gran influencia en el pensamiento cristiano y posteriormente fueron de gran importancia para los frailes que se encargaron de la evangelización de los indios en América (Elders, 1990), de tal forma que su educación cristiana debió darles alguna noción de este planteamiento. De hecho, la doctrina está presente en el *Catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos* (1803, p. 484) surgido en 1566, y en el contexto historiográfico novohispano de los siglos XVI y XVII fray Bartolomé de las Casas (1967, v. I, p. 375) y fray Juan de Torquemada (1975, v. IV, p. 261) también recurrieron a ella para definir las características de los naturales de América.

Según Alva, la inclinación hacia lo bueno llevó a los indios a buscar a Dios, y fue su antepasado Nezahualcóyotl quien verdaderamente “alcanzó a saber y declaró que después de nueve cielos, estaba el creador de todas las cosas y un solo Dios verdadero, a quien puso por nombre Tloque Nahuaque” (1975, v. I, p. 447). Para plantear esta analogía, seguramente el historiador aculhua equiparó algunas características del dios mesoamericano, Ometéotl-Tloque Nahuaque, quien según León-Portilla era considerado invisible e impalpable, “madre y padre de los dioses, [y] dador de la vida” (1997, p. 386), con las del Dios cristiano.

El sentido de la conquista

Si para Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl los indios-gentiles fueron capaces de construir importantes centros políticos y de acercarse al conocimiento de Dios, entonces ¿qué sentido tuvo la conquista? Según Alvarado Tezozómoc, los mexicas creían que desde sus orígenes habían establecido un pacto con Huitzilopochtli, el cual consistía en que la deidad los llenaría de riquezas y poder sobre otros pueblos

a cambio de que ellos "en guerras abíamos de serbir al que nos trujo de Chicomoztoc Aztlan, ques el *tetzahuitl* Huitzilopochtli, y de le hazer sacrifiçios a menudo" (2021, p. 362); pero para el historiador tenochca esto era un engaño, pues su dios era en realidad "el gran diablo Huitzilopochtli" (2021, p. 355). Para él, desde la salida de Aztlan "hizo el Malo por traer más engañadas a estas gentes gentiles de nación" (2021, p. 485). Lo que buscaba era llevarlos a la idolatría para lastimar al Creador, derramando la "sangre de los justos ynoçentes" (2021, p. 382). Por eso señaló que el sacrificio humano era "una grande crueldad y gran ofensa al Rredentor del mundo y mucho plazer al demonio" (2021, p. 246).

En la *Crónica mexicana*, "el Diablo es una figura envidiosa, que codicia aquello que no puede tener, y por tal motivo busca construir un reino como el de Dios llevándose las almas de los inocentes al Infierno" (Vásquez, 2019, p.7). Además, en ella el dominio tenochca se encuentra ligado a la difusión de la idolatría y el sacrificio humano, por eso, cuando llegó a su máxima extensión durante el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin, el imperio del Diablo quedó plenamente establecido en el Nuevo Mundo.

Chimalpain coincidió en que la conquista fue un evento necesario porque los naturales fueron engañados por "el diablo [que] andaba pervirtiendo a los mencionados antiguos, a los que fueron nuestros abuelos ya podridos" (2003b, p. 9). Por su parte, Alva señaló que el Maligno "traía engañados" (1975, v. I, p. 405) a los naturales, quienes se encontraban "en los abismos del infierno" (1975, v. I, p. 501), pues habían caído en la idolatría. El tetzcocano explicó que incluso el virtuoso Nezahualcóyotl incurrió en el pecado porque "le faltó la ley evangélica" (1975, v. I, p. 405).

Chimalpain e Ixtlilxóchitl creían que la conquista fue la respuesta del Todopoderoso para acabar con el imperio del diablo en el Nuevo Mundo. Para Tezozómoc, la lucha contra el Maligno fue la gran guerra justa (Vásquez, 2019, p. 11). Además, el sometimiento armado fue visto por los tres autores como un evento necesario para difundir

el Evangelio entre los indios, a quienes la ley natural les fue insuficiente para llegar al conocimiento pleno del Todopoderoso.

Chimalpain e Ixtlilxóchitl concordaron en que los abusos de los castellanos sobre los indios durante el proceso de conquista fueron parte de la penitencia que Dios les impuso para enmendar su falta. Por su parte, Alva consideró al maltrato físico que sufrieron los naturales, el despojo de sus pertenencias, la anulación de sus privilegios, y lo más importante, el agravio al estatus social de los *pipiltin*, como la pena impuesta para enmendar sus faltas (Vásquez, 2013, pp. 347-366). Con pesar, el cronista del Aculhuacan subrayó cómo su tatarabuelo, Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, de gran aliado de los españoles, terminó convertido "en un albañil" (Alva, 1975, v. I, p. 515). Mientras que Chimalpain, con nostalgia por el pasado en que los *pipiltin* ocupaban la cúspide de la pirámide social, registró lo siguiente en su *Séptima relación*:

> Los que después gobiernan la ciudad de Mexico Tenuchtitlan, ya no son poseedores de la sangre y el color de los arriba mencionados grandes *tlahtoque* y preciados *tlahtocapipiltin* tenuchca; de algún lugar son habitantes, algunos son *pipiltin*, otros no *pipiltin*, en fin, algunos mestizos [...], *mestizos y mestizas* no quieren estimarnos cuando algo guardan de nuestra sangre, de nuestro color; sólo se fingen *españoles*, nos causan pena... (2003a, p. 289)

Desafortunadamente, la *Crónica mexicana* no contiene completo el relato de la conquista. Esto impide saber si Tezozómoc también interpretó los abusos contra los naturales como la penitencia que el Creador impuso a los indios por haber caído en la idolatría. Lo que sí podemos inferir es que consideró que los naturales lograrían la salvación de sus almas, por eso llama a Jesucristo "Nuestro Señor y Redentor" (Alvarado Tezozómoc, 2021, p. 485).

A pesar de sus quejas por los abusos en la conquista, Chimalpain e Ixtlilxóchitl tenían la firme convicción de que resarcir los pecados cometidos por sus antepasados les permitiría ser incorporados al devenir cristiano. Así lo expresó el chalca: "aunque es verdad que de

los *gentiles*, que de los idólatras salimos, después seremos unificados nosotros los habitantes de aquí de Mexico-Tenochtitlan y los de todas partes, pobladores de la Nueva España" (Chimalpain, 2003b, p. 3). Para Alva, soportar los maltratos les daría la oportunidad de ocupar un lugar en la casa de Dios, pues "ya que perdieron sus reinos y señoríos que son [perecederos, les] daría Dios el del cielo que es eterno" (1975, v. I, p. 505). Para los tres cronistas novohispanos, la conquista fue el evento clave para que los indios del Nuevo Mundo fueran incorporados al rumbo que llevaba el resto de la humanidad hacia la redención de las almas.

Conclusiones

Miguel Ángel Pastrana ha destacado que una de las principales características de la historiografía novohispana de tradición indígena es su acendrado sociocentrismo, es decir que su narración histórica se encuentra, generalmente, centrada en un solo pueblo y en el grupo social dominante (2001, p. 61). Por tal motivo, en cada obra existe una particular visión de la conquista, acorde a los intereses y tradición del grupo que rememora el evento. No obstante, como hemos visto a lo largo de este trabajo, si centramos la mirada en las preocupaciones ontológicas y espirituales de Tezozómoc, Chimalpahin e Ixtlilxóchitl, sí es posible identificar que sus versiones del sometimiento de los pueblos mesoamericanos tienen notables coincidencias de fondo.

Los tres autores compartieron el interés por demostrar que ellos, sus familiares y los indios de América, en general, también formaban parte de los planes que Dios tenía para la humanidad. Así, las principales concordancias en sus narraciones se ubican en el fondo teológico al que acudieron, el cual construyeron a partir de su formación cristiana y de su posible educación superior en algún colegio de la Ciudad de México. Tezozómoc, Chimalpahin e Ixtlilxóchitl concordaron en los siguientes siete puntos: 1. los naturales de

América también eran hijos de Dios y pertenecían a la única creación del género humano; 2. fueron gentiles, pues su paso temprano al Nuevo Mundo los privó de la prédica evangélica y, por lo tanto, del conocimiento de Dios; 3. fueron hombres de razón, guiados por la ley natural y artífices de destacadas culturas; 4. la ley natural les fue insuficiente para llegar al conocimiento pleno del Todopoderoso; 5. a través de engaños, el diablo los condujo a la idolatría; 6. la conquista fue el evento dispuesto por el Creador para terminar con el imperio que el Maligno impuso en el Nuevo Mundo; y 7. el cumplimiento de su penitencia novohispana les daría la oportunidad de enmendar su falta.

Es posible que Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl eligieran conscientemente este fondo teológico, pues el chalca desechó otras interpretaciones aceptadas en su tiempo, como sucedió con el supuesto origen hebreo de los indios. Chimalpain fue muy claro al señalar que los naturales no fueron descendientes de Sem, pues a Jesucristo "lo hicieron morir en la cruz los judíos" (2003b, p. 67). Los tres cronistas novohispanos eligieron los argumentos que consideraron necesarios para demostrar que los indios merecían salvar sus almas y que la conquista fue el evento dispuesto por Dios para rescatarlos de "los abismos del infierno".

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1975). *Obras históricas. Incluye el texto completo de las llamadas* Relaciones e Historia de la nación chichimeca *en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen.* (2 v.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Alvarado Tezozómoc, Hernando (2021). *Crónica mexicana.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Aquino, Tomás de (1993). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Asselbergs, Florine (2004). *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala*. Colorado: University Press of Colorado.

Battcock, Clementina (2019a) El recurrente relato de las guerras y las conquistas en la *Crónica mexicana*. En Proyecto *Crónica Mexicana*: https://www.senshu-u.ac.jp/research/mexicana/albums/abm.php?f=abm00041211.pdf&n=PCM-articulo-5.pdf.

Battcock, Clementina (2019b). Chimalpahin, su formación y sus noticias sobre la presencia de la Iglesia Católica en Chalco Amaquemecan, siglos XVI-XVII. *Revista de Historia Americana*, (157), 71-85.

Casas, Bartolomé de las (1967). *Apologética historia sumaria*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos. Ordenado por disposición de San Pío V (1803). Cuenca: Imprenta de don Fernando de la Madrid.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1983). *Octava relación*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1991). *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (2003a). *Séptima relación*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (2003b). *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las différentes histoires originales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Durán, Diego (1995). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, (2 v.) México: Conaculta.

Elders, Leo. (1990). La doctrina de Santo Tomás en la evangelización de América. En *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* (pp. 1185-1192). Pamplona: Universidad de Navarra.

Espasa Calpe (1996) *Enciclopedia universal ilustrada Euro-americana*. Madrid: Espasa Calpe.

Frost, Elsa Cecilia (1983). Fuentes bíblicas, clásicas y contemporáneas de *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana*. En Torquemada. *Monarquía Indiana...* (v. VII, pp. 267-340). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Frost, Elsa Cecilia (2002). *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México: Tusquets.

García Loaeza, Pablo (2021). Ixtlilxóchitl, flor de la caballería en la conquista de México. En Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México* (pp. 199-217). Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo.

Kobayashi, José María (1974). *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México.

Lee, Jongsoo (2016). Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl's Chronicles and the Cacicazgo of Teotihuacan. En Gale Brokaw y Jongsoo Lee (coords.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy* (pp. 122-152). Arizona: University of Arizona Press.

León-Portilla, Miguel (comp.) (1959). *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista.* México: UNAM.

León-Portilla, Miguel (1997). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones *Históricas*.

López de Gómara, Francisco (2012). *Chimalpáhin y La conquista de México. [La crónica de Francisco López de Gómara comentada por el historiador nahua]*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Martínez Baracs, Rodrigo (2019). El *Diario* de Chimalpahin. En Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers (comps.), *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados* (pp.109-1277). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura.

Münch, Guido (1976). *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia 1521-1821*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores.

Nacar, Eloino y Alberto Colunga (trad.) (1980). *Sagrada Biblia*. Madrid: Editorial Católica.

Navarrete Linares, Federico (2011a). Chichimecas y toltecas en el valle de México. *Estudios de Cultura Náhuatl* (42), 19-50.

Navarrete Linares, Federico (2011b). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

O'Gorman, Edmundo (1972). Prólogo. En Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli, 1402-1472* (pp. 11-21). México: Gobierno del Estado de México.

O'Gorman, Edmundo (1975). Estudio introductorio. En Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas...* (v. I, pp. 1-275). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel (2004a). *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición indígena*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel (2004b). Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexica. En Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica* (pp. 181-194). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel (2011). Historiografía de tradición indígena. En *Historia general ilustrada del Estado de México* (v. 2, pp. 55-85). México: Gobierno del Estado de México, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México.

Romero Galván, José Rubén (1983) Estudio introductorio. En Chimalpain, *Octava relación* (pp. 15-71). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Romero Galván, José Rubén (2003a). Introducción. En José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena* (pp. 9-20). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Romero Galván, José Rubén (2003b). Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. En Romero (coord.), *Historiografía novohispana...* (pp. 343-350). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Romero Galván, José Rubén (2003c). *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su* Crónica mexicana. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Romero Galván, José Rubén (2016). El Colegio de Tlatelolco, universo de encuentros culturales. En Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.). *El Colegio de Tlatelolco, síntesis de historias, lenguas y culturas* (pp. 10-25). México: Destiempo.

Rosas, Tesiu (2017). *Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. http://132.248.9.195/ptd2017/septiembre/0765540/Index.html

Schroeder, Susan (2012). Introducción. En López de Gómara. *Chimalpáhin* y *La conquista...* (pp. 27-28). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Torales Pacheco, Cristina (1998). Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, historiador tetzcocano. En Teresa Jarquín y Manuel Miño (coords.), *Historia general del Estado de México* (pp. 79-107). México: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense.

Torquemada, Juan de (1975-1983). *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*. (7 v.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Vasquez Galicia, Sergio Ángel (2013). *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México] http://132.248.9.195/ptd2014/enero/0707228/Index.html

Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2016). Algunos aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Fuentes Humanísticas,* 27(52), 145-163.

Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2018). Conceptos, ideas y modelos europeos y de tradición indígena en la construcción de un

buen gobernante. Nezahualcóyotl en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En Miguel Pastrana y María Elena Vega (coords.), *El gobernante en Mesoamérica. Representaciones y discursos del poder* (pp. 164-175). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2019). El esquema cristiano de la historia en la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc. En Proyecto *Crónica Mexicana.* https://www.senshuu.ac.jp/research/mexicana/albums/abm.php?f=abm00041097.pdf&n=PCM-articulo-8.pdf

Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2020). El sentido de la conquista según Chimalpain Cuauhtlehuanitzin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, (2). http://revistafyl.filos.unam.mx/el-sentido-de-conquista/

Whittaker, Gordon (2016). The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En Brokaw y Lee (eds.), *Fernando de Alva…* (pp. 29-76) Arizona: University of Arizona Press.

La conquista de México con unos peculiares ojos tetzcocanos

Clementina Battcock

> *...mañana yo también habré muerto y se confundirán nuestros tiempos y la cronología se perderá en el orbe de símbolos y de algún modo será justo afirmar que yo le he traído este libro y que usted lo ha aceptado.*
>
> Jorge Luis Borges, "El hacedor"

La conmemoración de los 500 años de la conquista de Tenochtitlan ha provocado una innumerable cantidad de debates y polémicas en torno a las formas en las que la historiografía ha explicado el complejo tema de la guerra de los castellanos contra los tenochcas. Es difícil sostener una retórica que imponga una visión de españoles vencedores y mesoamericanos vencidos, como polos heterogéneos en la que los indígenas resultan espectadores pasivos de la desgracia. En cambio, la documentación histórica brinda elementos para complejizar este panorama en el que aparecen una serie de intrigas e intereses de grupos de centros indígenas que se aliaron a los conquistadores, siguiendo las pautas de la guerra mesoamericana para vencer al grupo hegemónico tenochca, y con ello sentar las bases para

una reorganización de la estructura social, económica y política del altiplano central.

Sin embargo, dicha reestructuración se fue desdibujando durante las siguientes décadas, lo cual produjo que nuevas generaciones de los antiguos centros aliados fueran perdiendo la relevancia y los privilegios que la alianza con los castellanos les había otorgado. Ese es el caso del linaje de los antiguos gobernantes de Texcoco, cuya versión sobre la historia fue registrada por la memoria, así como las necesidades políticas y preocupaciones, de uno de sus descendientes en las primeras décadas del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, cuya abundante labor escrituraria se esforzó en historiar el pasado de su linaje con tal de enunciar elementos que validaban sus esfuerzos por defender su posición social, ante un inestable panorama que disminuía la participación de la antigua nobleza indígena en el gobierno novohispano.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl es considerado como uno de los historiadores novohispanos más importantes, autor de un gran corpus documental sobre la historia acolhua y el papel de Tetzcoco en la conquista, sin embargo, los pormenores de su vida fueron poco conocidos hasta mediados del siglo XX; situación que fue un común denominador para la mayoría de los cronistas indígenas de los siglos XVI y XVII. Para el periodo decimonónico, Alva solo era conocido mediante datos escasos e información confusa, casi siempre contenida en los textos de otros historiadores y eruditos novohispanos; este fue el caso de la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, el *Teatro mexicano* de Agustín de Vetancurt, escrito en 1684 (1982); y el *Catálogo del Museo Histórico Indiano* de Lorenzo Boturini Benaduci (2007).

No obstante, varios estudiosos se interesaron intensamente por la vida y obra de Alva Ixtlilxóchitl, a pesar de la precaria información al respecto. A mediados del siglo XIX, por ejemplo, José Fernando Ramírez centró su atención en el cronista acolhua y destacó su legado como historiador; posteriormente, Alfredo Chavero dio continuidad a esta tarea, aunque tildó de "exagerada" la importancia y el mérito que se le daba a los textos de Alva (Chavero, 1891). El menosprecio

mostrado por Chavero posiblemente provenía del fuerte sentido nacionalista que imperó en México tras la consumación de su independencia y la necesidad de marcar una brecha de otredad entre el nuevo país y España. En este tenor, algunos intelectuales decimonónicos juzgaron con dureza la obra de Alva, que exaltaba la alianza entre sus antepasados y los conquistadores hispanos

Por otra parte, los historiadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XX, ya lejanos al nacionalismo decimonónico, tuvieron acceso a acervos documentales más amplios, lo que les permitió esclarecer diversos aspectos concernientes a la vida y obra de los cronistas indígenas. En 1972, Edmundo O'Gorman publicó el libro titulado *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*, cuyo prólogo abordó una serie de datos significativos para reconstruir la biografía de Alva Ixtlilxóchitl; entre estos destacaba el año de nacimiento del historiador, su ascendencia acolhua, en sexta generación con respecto a Nezahualpilli, el patrimonio de su familia y la fecha de su muerte (O'Gorman, 1972).

Desde luego, la vida y obra de Alva guardan una estrecha relación, por lo que vale la pena hacer un breve recorrido de la trayectoria vital del cronista y, así, poner en contexto y en perspectiva el trasfondo de su legado escrito.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nació en 1578, descendía por línea materna de Nezahualpilli y, por lo tanto, también de Nezahualcóyotl; su tatarabuelo fue Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, aquel "príncipe" tetzcocano que se alió a Hernán Cortés durante las guerras de conquista. Su madre fue Ana Cortés Ixtlilxóchitl, mujer mestiza, y su padre fue el español Juan Navas de Peraleda; Alva Ixtlilxóchitl fue el segundo de diez hijos procreados dentro de este matrimonio. La posición económica de la familia de Alva no debió ser demasiado precaria, pues su bisabuela, Francisca Verdugo Ixtlilxóchitl, fue señora de San Juan Teotihuacan, mayorazgo que luego pasó a manos de Ana Cortés, madre del cronista (O'Gorman, 1975-1977, p. 247).

No se tienen registros claros sobre la posible formación académica de Alva, sin embargo, existen al menos dos fuertes indicios de que

su educación fue esmerada: 1) su voluminosa y erudita producción escrita; y 2) su papel como parte de la estructura administrativa de la Nueva España. Ángel María Garibay Kintana sugirió la posibilidad de que el cronista acolhua se formara en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, institución perteneciente a la orden franciscana: tal suposición no es descabellada, pues se sabe que dicho colegio acogió a otros cronistas indígenas (Brian, 2014, pp. 201-204). Más recientemente, José Rubén Romero Galván ha propuesto la posibilidad de que Alva, dada su condición de castizo, tuviera acceso a alguna institución educativa para hijos de españoles; Sergio Ángel Vázquez, por su parte, ha tratado de precisar la información, señalando como educadores a los jesuitas de San Gregorio o al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México (Romero Galván, 2011, p. 354; Vásquez, 2018, p. 162).

En cualquier caso, el historiador acolhua se acercó al estudio de lenguajes, retóricas y ciencias occidentales en algún momento de su educación. Alva combinó sus conocimientos escolares con su entendimiento sobre el mundo indígena prehispánico, específicamente del contexto tetzcocano; de hecho, el análisis cuidadoso de su obra revela que este se valió de fuentes europeas y cristianas para construir su relato (pasajes de la Biblia, por ejemplo). Por otra parte, Alva también aprendió a hablar, escribir y traducir el náhuatl, recursos que le fueron indispensables durante sus indagaciones del pasado prehispánico, ya que le permitieron traducir textos; y que seguramente también le serían de utilidad para desempeñarse como funcionario novohispano a cargo de comunidades indígenas.

Se sabe que Alva Ixtlilxóchitl fue juez gobernador de Tetzcoco en 1612, de Tlalmanalco, en 1616, y de Chalco, posiblemente a partir de 1617; ya hacia el trayecto final de su vida, en 1640, obtuvo el puesto de intérprete del Juzgado de Indios en la Ciudad de México (Romero, 2011, p. 365). Por otra parte, la labor escrituraria de Alva fue paralela a sus obligaciones como funcionario y administrador; durante sus investigaciones recurrió a la tradición oral indígena, al conocimiento de origen europeo que obtuvo durante sus estudios y a varios

códices, entre los que se pueden contar el *Códice Xólotl*, el *Mapa Quinatzin* y el *Mapa Tlotzin*.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl falleció en 1650 y fue enterrado el 26 de octubre del mismo año en la capilla de la Preciosa Sangre, parte de la parroquia de Santa Catarina Mártir. El historiador legó sus papeles a uno de sus hijos, quien posteriormente los donó a un amigo, Carlos de Sigüenza y Góngora; a partir de este punto, el "archivo" de Alva atravesaría por recorridos que, en ocasiones, resultarían verdaderamente rocambolescos (Romero, 2011, p. 355; Battcock y Escandón, 2015).

Los transitados caminos de los manuscritos y los textos

La extensa obra historiográfica del cronista acolhua fue compilada en la década de los setenta por Edmundo O'Gorman, y su grupo de trabajo, para el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. O'Gorman y su equipo no contaron con los manuscritos originales de Alva Ixtlilxóchitl, pero tuvieron acceso a múltiples copias y ediciones parciales resguardados en archivos mexicanos y europeos. Tras arduos trabajos filológicos e históricos, O'Gorman y sus colaboradores cotejaron los manuscritos y acometieron la difícil tarea de fijar las versiones definitivas de los textos, de establecer las fechas de elaboración de cada obra y recopilar, interpretar o inferir información que diera cuenta sobre la biografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; esto permitió ordenar los cambios y continuidades entre sus numerosos escritos (O'Gorman, 1975-1977). Al terminar su labor, O'Gorman concluyó que el legado escrito de Alva Ixtlilxóchitl estaba compuesto por varias relaciones históricas: la *Sumaria relación*; la *Relación sucinta en forma de memorial de las historias de la Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles;* el *Compendio histórico del reino de Texcoco*; la *Sumaria relación de la historia general de la Nueva España desde el origen del mundo hasta la era de ahora, colegida y sacada de las historias, pinturas y caracteres de los naturales della y de los cantos*

antiguos con que la observaron, y la *Historia de la nación chichimeca*, quizá la relación más conocida.

Ahora bien, es necesario preguntarse qué caminos recorrieron los escritos originales de Alva Ixtlilxóchitl, desde el Tetzcoco del siglo XVII hasta nuestro presente. Se sabe que el hijo de don Fernando, Juan de Alva Cortés, donó la biblioteca de su padre (que contenía códices, manuscritos, relatos y testimonios) a don Carlos de Sigüenza y Góngora. Póstumamente, la biblioteca personal de Sigüenza pasó a los jesuitas y, con la expulsión de la Orden de América, su contenido se dispersó y corrió con diversa suerte; así, algunos escritos de Alva fueron a parar al *Museo Indiano* de Boturini, por ejemplo.

Ya en el siglo XIX, durante el periodo posterior al movimiento independentista en México, la obra de Alva Ixtlilxóchitl fue disputada entre historiadores y políticos de la época que la usaron para debatir el lugar de la tradición hispánica en la incipiente cultura y comunidad intelectual nacional. Esta situación no fue exclusiva de México, sino que tuvo lugar en toda América Latina, que por entonces transitaba numerosos y complejos procesos de emancipación.

En este marco, la obra Alva ha presentado numerosas dificultades para ser editada o compilada debido al nivel de dispersión de sus escritos. Los manuscritos de las llamadas relaciones históricas (completos o parciales) se hallan en la Newberry Library de Chicago (Colección Ayer, creada a partir de la copia de Lorenzo Boturini), la Biblioteca Nacional de París (Colección Goupil), el Archivo del INAH (México), el Archivo General de la Nación (México), la Academia de Historia de Madrid, la Biblioteca del Museo Naval de Madrid y el Palacio de Oriente en España. De la *Historia de la nación chichimeca* se conservan dos copias, una en Madrid y otra en México.

El *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco* tiene una historia especialmente compleja; para empezar, este es uno de los documentos que componen los tres volúmenes del mal llamado *Códice Chimalpáhin*, denominación que se presta a confusiones, ya que el título hace alusión a otro gran cronista indígena, pero de ascendencia chalca: Domingo Chimalpahin.

Lo más probable es que el manuscrito del *Compendio histórico* fuera parte de los papeles que Juan de Alva donó a Sigüenza y Góngora; a su muerte, la colección del erudito pasó a la biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, donde Boturini tendría la oportunidad de copiar varios documentos en algún momento entre 1737 y 1739, antes de ser arrestado por las autoridades novohispanas. Posteriormente, el sacerdote y político decimonónico, José María Luis Mora (1794-1850), sustrajo de manera ilegal los manuscritos del Colegio de San Idelfonso y los entregó a un miembro de la *British and Foreing Bible Society*, a cambio de biblias. Asimismo, existen indicios de que el *Compendio histórico*, o al menos una copia, formó parte de la colección del *Museo Indiano* de Lorenzo Boturini, durante la segunda mitad del siglo XVIII, y que pasó luego por manos de Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, quien señaló que: "Entre los manuscritos que he recogido merecen singular atención los del insigne D. Fernando de Alba Ixtlilxochitl, nieto del último emperador de Texcoco" (Fernández, 1836, p. 115).

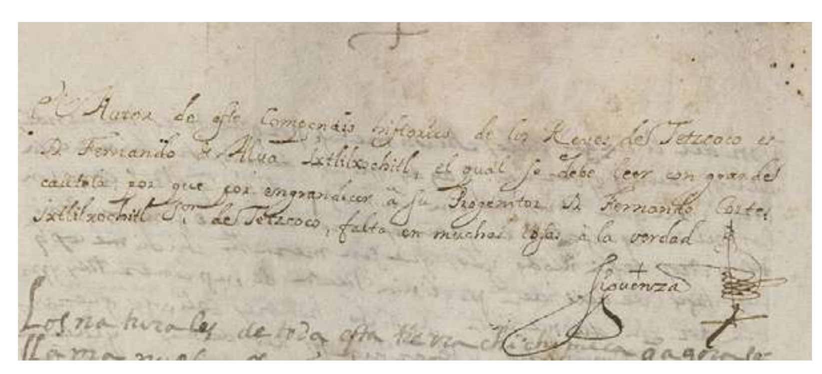
En 1982, la *British and Foreing Bible Society* resguardó las obras de Alva Ixtlilxóchitl en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. Finalmente, en 2014, el gobierno mexicano repatrió los manuscritos tras enterarse de que serían vendidos por la famosa casa de subastas *Cristie's*, a petición de la Sociedad Bíblica de Londres.

La relevancia del *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco*

El *Compendio histórico de los reyes de Tetzoco* constituye la última parte del segundo volumen de los encuadernados del *Códice Chimalpahin*. Es posible que este título (el de *Compendio*) fuera ideado por Boturini, quien así lo nombró en su *Catálogo del Museo Indiano*. Sin embargo, José Rubén Romero Galván precisa que el erudito italiano no tuvo acceso al documento original, sino a una copia elaborada por Sigüenza, a quien señala como posible autor del título; de cualquier forma, parece poco probable que fuera el mismo Alva quien bautizara su obra con el nombre que hoy se conoce (Romero, 2011, p. 358).

En su momento, Alva Ixtlilxóchitl utilizó su manuscrito original como un recurso más en su búsqueda de mercedes y privilegios, es decir que este fue parte de los alegatos que presentó a las autoridades hispanas del siglo XVII. Como comenta Romero Galván, se sabe que el historiador acolhua llevó el *Compendio...* ante los ayuntamientos indígenas de Otumba y San Salvador Quetalcinco, con el fin de que dichas autoridades otorgaran una certificación oficial a sus informaciones (2011, p. 358). En ese sentido, Alva se valió de la memoria histórica acolhua como útil instrumento en la consecución de sus objetivos políticos y posiblemente para dejar un registro permanente que también sirviera a sus descendientes: esa fue la relevancia original de sus escritos.

Imagen 1. "El autor de este compendio histórico de los Reyes de Tetzcoco es D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el cual se debe leer con grande cautela porque por engrandecer a su Progenitor D. Fernando Cortes Ixtlilxóchitl, Señor De Tetzcoco, falta en muchas cosas a la verdad". Anotación y rúbrica de Carlos de Sigüenza y Góngora.


El Autor de este Compendio historico de los Reyes de Tetzcoco es
D. Fernando de Alva Ixtlilxochitl, el qual se debe leer con grande
cautela por que por engrandecer a su Progenitor D. Fernando Cortes
Ixtlilxochitl Señor de Tetzcoco, falta en muchas cosas a la verdad
Siguenza

Fuente: Códice Chimalpahin, Tomo II, foja 148 (r).

El *Compendio* se compone de trece relaciones cuya extensión es asimétrica y sus ejes temáticos van desde los tiempos (mitológicos para nosotros) en que la tierra era habitada por gigantes, pasando por la historia de los toltecas, la llegada de Xólotl al Altiplano y la historia de todos los *chichimecatecuhtli* de linaje acolhua (Nopaltzin, Tlotzin,

Quinatzin, Techotlalatzin, Huehue Ixtlilxóchitl, Nezahualcóyotl y Nezahualpilzintli). El punto culminante de esta obra es la treceava y última relación, donde se aborda el tema de la llegada de los españoles y la conquista de Tenochtitlan; asimismo, es la más larga y detallada.

En la actualidad, el *Compendio* es una obra historiográfica de gran valor para el estudio del pasado prehispánico de Tetzcoco, pero, sobre todo, es de especial interés para conocer la participación tetzcocana durante la conquista. De hecho, las doce primeras relaciones poseen narrativas lineales que parecieran ser los antecedentes y el contexto histórico de la última. De esta forma, la treceava relación constituye el tema principal de toda la obra y, además, es donde se da cuenta de las grandes hazañas cometidas por el ancestro de Alva, don Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, reconocido aliado de Hernán Cortés; esto, a su vez, constituía la columna vertebral de los reclamos y aspiraciones del cronista acolhua.

Debemos considerar que el conocimiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl sobre las antiguas tradiciones indígenas le fue transmitido por su pertenencia familiar nahua, a la par que se integró a los nuevos establecimientos que los europeos instauraron para formar a los principales indígenas dentro de los valores educativos cristianos occidentales, vías culturales que se incorporaron al pensamiento de las propias preocupaciones del autor. Recordemos que Alva Ixtlilxóchitl escribió casi cien años después de la caída de Tenochtitlan, y que para ese entonces Tezcoco ya había perdido su prestigio político y económico, pues la nobleza indígena novohispana apenas figuraba en las disposiciones del virreinato novohispano. En el caso particular del cronista aculhua, buscaba conservar el cacicazgo de San Juan Teotihuacan, y con ello validar el estatus de su familia en la administración indígena.

En su interpretación, Alva Ixtlilxóchitl planteó a los tetzcocanos como pieza clave de la conquista armada y espiritual de Mesoamérica, pues su narrativa se construyó para identificar a sus ancestros antiguos como gobernantes justos e ilustrados, cuya máxima

representación fue construida en torno a Nezahualcoyotl, a la par que buscó vincular las diferentes empresas castellanas en Mesoamérica a la fundamental ayuda texcocana, particularizada en sus gobernantes, quienes fueron representados con una profunda interacción con el capitán conquistador, Hernán Cortés, así como con la llegada de los doce primeros franciscanos a la cuenca de México en 1524.

El valor del *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco* es innegable y su lectura es indispensable para todo lector, ya sea académico o un entusiasta del conocimiento histórico, interesado en el pasado prehispánico de Tetzcoco y en la conquista. Por otra parte, la obra del historiador acolhua debe abordarse con numerosas consideraciones en mente: en primera instancia, será de gran utilidad tomar en cuenta las otras relaciones de Alva, pero no hay que olvidar que el cronista, como todo hombre de su tiempo, tuvo necesidades materiales y objetivos políticos que no contradicen un genuino interés por su pasado; estos elementos quedaron entretejidos en sus escritos.

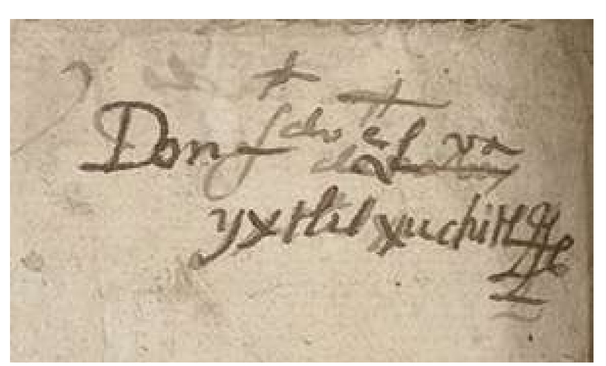
Claro que los trabajos del historiador acolhua no son repositorios neutros de información objetiva, por lo tanto, estos no deben ser leídos de forma acrítica, ni con la pretensión de encontrar "datos duros" que nos permitan reconstruir una verdad histórica absoluta. En cambio, el legado de Alva Ixtlilxóchitl, como todo trabajo historiográfico, constituye una reelaboración e interpretación del pasado, cuya representación escrita fue nutrida por las formas vigentes de escribir la historia en la Nueva España del siglo XVII, por el bagaje cultural y la formación intelectual del cronista, por sus preocupaciones vitales y por sus necesidades particulares.

Por otra parte, la lectura cautelosa de los textos de Alva Ixtlilxóchitl no debe llevarnos al extremo de considerarlos falsos o mentirosos, pero sí nos obliga a tomar en cuenta el contexto del autor, sus intenciones y objetivos; recordemos que el cronista de Tetzcoco buscaba obtener el reconocimiento por los méritos de sus antepasados, sobre todo los de Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, por lo que este creó un método de investigación y una estructura discursiva que dotan de cierta autoridad y sustento a sus escritos.

Los conquistadores tetzcocanos



Imagen 2. Rúbrica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl



Fuente: Códice Chimapahin, Tomo I, foja 187 (v).

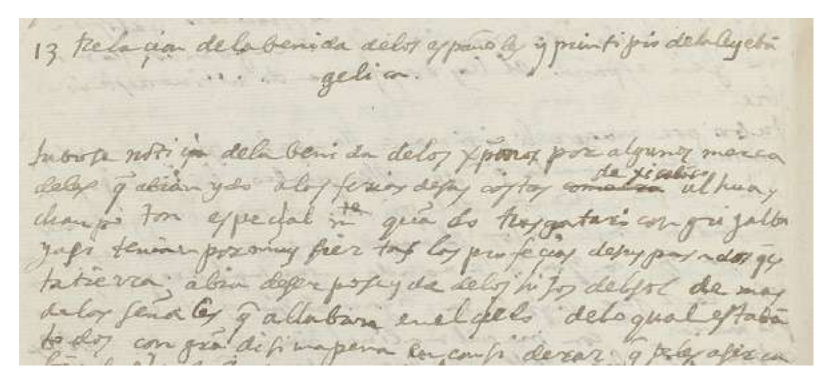
Como se ha mencionado, Alva abordó a detalle el tema de la conquista en la "Décimotercera relación" de su *Compendio*; su relato, más que ser una versión tetzcocana de los hechos, constituye una particular enunciación del discurso histórico del linaje Ixtlilxóchitl.

Alva incluyó a los tetzcocanos como parte de la voluntad de la providencia, ya que insertó todo su actuar en el marco de una historia mucho más amplia, es decir, el "devenir universal" cristiano, de ahí las referencias bíblicas presentes en su obra. Asimismo, el cronista exaltó la alianza hispano-tetzcocana y rechazó cualquier visión que, según su criterio, demeritara la importancia de su pueblo en las luchas de conquista. Como culminación, Alva se preocupó por tender un puente que lo ligara directamente con el proceso de dominación castellana, cosa que logró mediante la reconstrucción histórica de su antepasado, Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, como una figura heroica cuyo protagonismo y genio militar rivalizaría con el del mismo Hernán Cortés.

Según Alva, el "príncipe" Ixtlilxóchitl, rebelde a los designios de Tenochitltan, fue el único señor indígena que no dudó en prestar auxilio a los hispanos y en aceptar sin miramientos la fe católica. En ese

sentido, es válido afirmar que Alva hizo de su antepasado una especie de apóstol-guerrero, pionero en el avance de la "verdadera fe" en el "nuevo mundo" e incansable combatiente que luchó codo a codo con Cortés.

Imagen 3. "13 relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica"



Fuente: Códice Chimalpahin, tomo II, foja 171 (v).

Por otra parte, el historiador acolhua salta de la dimensión individual-heroica al plano de lo colectivo-heroico, sublimando el valor de los guerreros tetzcocanos liderados por la noble estirpe de Ixtlilxóchitl. Así pues, el *Compendio...* ubica a los acolhuas en al menos tres momentos clave para la supervivencia y éxito ulterior de los españoles: primero cubriendo su retirada tras los eventos de la llamada Noche Triste, lo que evitó su total exterminio ante una fuerza mexica muy superior; después, durante el fortalecimiento de Hernán Cortés en Tetzcoco, en donde ayudarían a construir los famosos bergantines; y en el asedio final a Tenochittlan, al que acudirían numerosos combatientes tetzcocanos.

Alva, además de exaltar a "su pueblo", también denostó sistemáticamente a Tlaxcala, que era reconocida como principal aliada de los hispanos. El cronista tilda a los tlaxcaltecas de insidiosos,

interesados, ladrones, mentirosos y demás calificativos negativos; asimismo, se les responsabiliza por la matanza de Tóxcatl (matanza del Templo Mayor), suceso que fue moralmente reprobable tanto para la moral cristiana, como para la memoria histórica tenochca. En este aspecto, el cronista acolhua es implacable, pues ni siquiera excusa a Cortés, a quien acusa de omitir o minimizar, cuando no mentir, la ayuda que recibió por parte del príncipe Ixtlilxóchitl.

La "Décimotercera relación" de Alva constituye una re-formulación de la historia de la conquista, que toma distancia de otras versiones conocidas por el cronista, como las *Cartas de relación* de Cortés, el *Lienzo de Tlaxcala* o la *Historia de la conquista* de Tadeo de Niza de Santa María.

Palabras finales

La figura de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ofrece un entramado histórico complejo; para entenderlo, no basta con poner el acento o cuestionar la "indianidad", "mesticidad" o hispanidad del cronista; por otra parte, su obra no puede ser tildada de meramente política o carente de un genuino interés por preservar la historia tetzcocana (Yukitaka, 2007). Por el contrario, el interés por la vida y obra de Alva deben contribuir a la creación de panoramas amplios que permitan revalorar de forma constante nuestro conocimiento del pasado indígena y del proceso de dominación castellana, así como repensar, desde perspectivas diversas e interdisciplinarias, el espesor de los relatos históricos novohispanos.

Por último, ¿qué rol y qué espacio ocupan las voces de las noblezas indígenas en las narrativas de la conquista? ¿Cómo han cambiado a lo largo de los siglos? ¿Podemos escucharlas todavía y, con esta escucha, hacer justicia a sus padecimientos, a sus reclamos, a sus historias? Considero que estos son algunos de los tantos desafíos ante el cual nos coloca el *Compendio.*

La caída de Tenochtitlan abrió la historia moderna de Occidente. Su registro tiene el doble filo de la épica y la tragedia. Y más cortante, nos rozan los filos del arma blanca de la ficción y de la ideología desde tiempos de la llamada conquista de México hasta el día de hoy. La memoria de lo sucedido ha tenido, a su vez, un rostro cambiante, aunque el resultado es el mismo, la marca fundacional de una cultura nueva –de las ideas de identidad propia de novohispanos y mexicanos surgida de una historia diferenciada.

Bibliografía

Añon, Valeria y Clementina Battcock (eds.). *Compendio histórico de los reyes de Tezcoco de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. La Conquista de México. La versión tetzcocana.* Toluca: Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, (en prensa).

Battcock, Clementina y Patricia Escandón (2015). Don Carlos de Sigüenza y Góngora. La vida material y emotiva de un erudito. En AA.VV. *Cinco siglos de documentos notariales en la historia de México. Época virreinal.* (pp. 137-145). México: Colegio de Notarios del Distrito Federal.

Battcock, Clementina (2020). Los sublimes conquistadores tetzcocanos: la narrativa y la legitimación en la escritura de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Noticonquista,* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2443/2430.

Benton, Bradley (2014). The Outsider: Alva Ixtlilxóchitl's Tenuous Ties to the City of Tetzcoco. *Colonial Latin American Review,* 23(1), 37-52.

Beristáin de Souza, José Mariano (1980). *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 3 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos.

Bonte, H. G. (1930). Das Buch der Kdnige von Tescuco. *Alte Reisen un A bentuer,* XXIV, Leipzig.

Boturini, Lorenzo (2007). *Idea de una nueva historia general de la América septentrional.* Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.

Brian, Amber (2014). The Alva Ixtlixochitl Brothers and the Nahua Intellectual Community. En Lee y Brokaw (coords.), *Texcoco: Prehispanic and colonial perspectives* (pp. 201-218). Boulder: University Press of Colorado.

Brian, Amber (2016). *Alva Ixtlilxóchitl's Native Archive and Cirtulation of Knowledge in Colonial Mexico*. Tennessee: Vanderbilt University Press.

Brokaw, Galen y Jongsoo Lee (eds.) (2016). *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl and His Legacy*. Arizona: University of Arizona Press.

Bustamante, Carlos María de (1829). *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Horribles crueldades de los conquistadores de México, y de los indios que los auxiliaron para subyugarlo a la corona de Castilla, o sea memoria escrita por D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, publicado como suplemento a la Historia del padre Sahagún por Carlos María de Bustamante*. México: Imprenta de Alejandro Valdés.

Chavero, Alfredo (ed.) (1891-92). *Obras históricas, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero*, 2 v. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano (1836). *Historia antigua de Mejico*, 2 v. México: Imprenta a cargo de Juan Ojeda.

García Loaeza, Pablo (2014). Deeds to be Praised for All Time: Alva Ixtlilxothitl's *Historia de la nación chichimeca* and Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain. Colonial Latin American Review*, 23(1), 53-69.

Inoue Okubo, Yukitaka (2007). Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana. En Danna Levin y Federico Navarrete (coords.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 55-96). México, Azcapotzalco: UAM / IIH-UNAM.

Kingsborough, Edward King (1848). *Antiquities of Mexico: comprinsing facsimiles of ancient Mexican paintings and hieroglyphics, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library of Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna ; and in the Bodlein Library at Oxford*, 9 v. Londres: Henry G. Bohn.

O'Gorman, Edmundo (1972). Prólogo. En Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472* (pp.11-21). México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

— (1975-77). Estudio introductorio. En Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas. Incluye el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, 2 v. (pp. 5-251). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Romero Galván, José Rubén (2011). Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (eds.). *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena* (pp. 351-366). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Ternaux Compans, Henri (1840). Histoire des chichimeques ou des anciens rois de Tezcuco. En *Voyages, rélations et memoires pour*

servir a l'histoire de la découverte de l'Amérique (pp. 29-203). v. II, Paris.

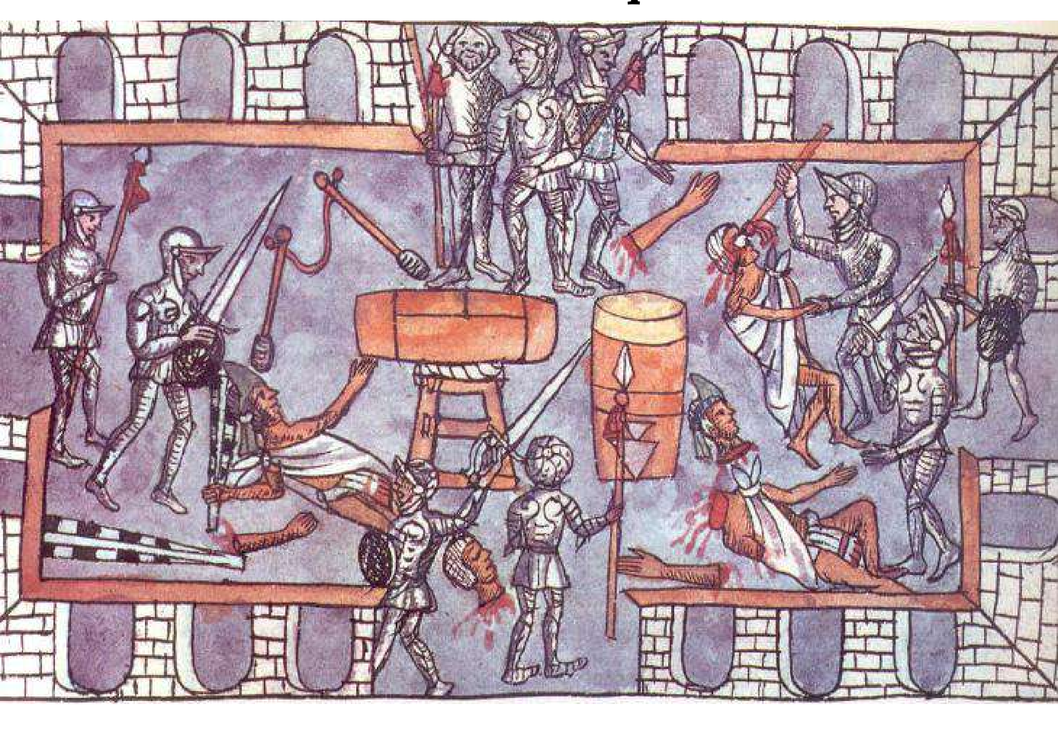
Townsend, Camila (2014). Introduction: the evolution of Alva Ixtlilxochitl's scholary life. *Colonial Latin America Review,* 23(1), 1-17.

Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2018). Conceptos, ideas y modelos europeos y de tradición indígena en la construcción de un buen gobernante. Nezahualcóyotl en las crónicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En Vega Villalobos y Pastrana Flores (coords). *El gobernante en Mesoamérica* (pp. 159-189). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Vetancourt, Agustín de (1982). *Teatro mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano*. México: Porrúa.

Villella, Peter (2014). The Last Acolhua: Alva Ixtlilxóchitl and Elite Native Historiography in Early New Spain. *Colonial Latin American Review*, 23(1), 18-36.

Parte 2.
La reinvención de la conquista



La otra conquista

Los mayas y el territorio maya ante la presencia española

Noemí Cruz Cortés

Introducción

Cuando se aborda el tema de la conquista de México nuestro referente inmediato es la conquista de México-Tenochtitlán y el enfrentamiento entre los mexicas y los españoles. Sin embargo, existieron otras naciones que, asentadas en territorios lejanos a Tenochtitlán, experimentaron procesos distintos ante las empresas de conquista y pacificación españolas. Entre estas destacan los reinos de los mayas, que a lo largo de su territorio y desde diversas trincheras se enfrentaron a las huestes españolas, no solo las armadas sino también aquellas que trataban de cambiar su sistema de creencias.

Las empresas dirigidas al área maya presentan características diferentes, como sus habitantes y su propia geografía; aparentemente en la conquista del área maya intervienen los mismos actores: indios y españoles, pero las circunstancias y los procesos experimentados son diferentes a los del centro de México.

Así el objetivo de este trabajo es mostrar la otra conquista, la conquista del área maya, sus procesos y la reinterpretaron que los mismos mayas, desde el siglo XVI y XVII, construyeron sobre este episodio de su historia.

Los mayas y su territorio

La civilización maya se desarrolló en un espacio aproximado de 324 mil kilómetros cuadrados, comprendía los países de Guatemala, Belice, la parte septentrional de El Salvador y Honduras, y en México los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, en la Península de Yucatán, y Chiapas y parte de Tabasco. Tradicionalmente se lo divide en Tierras Altas: Chiapas, Guatemala, por la zona montañosa de la Sierra Madre Oriental; y Tierras Bajas, que corresponde a la zona del Petén en Guatemala y a la Península de Yucatán (Sharer, 1994).

En la mayor parte de este territorio se hablaban lenguas de la familia mayance; se cree que para el período Posclásico tardío (1200 d. C)[1] existían cerca de veintiséis lenguas. Aunque pertenecían a una misma familia lingüística, los idiomas estaban plenamente diferenciados y, por lo tanto, la comunicación no era directa, y recurrían a los traductores. Predominaban dos grupos que concentraban el mayor número de hablantes: en el área norte el yucateco y en el área sur el quiché; además, en la Península de Yucatán y el Petén hablaban *itzá, chortí, choltí*, entre otros, y las Tierras Altas, *chakchiquel, tzutuhil, tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, kanjolabal, mami, ixil,* por mencionar algunos, casi todas lenguas vivas en la actualidad.[2] En el área maya vivían otros pueblos que hablaban diversas lenguas no mayas como los zoques, los chiapas y los nahuas orientales; además los mayas que habitaban las costas del Caribe y del Pacífico tenían contacto

[1] De aquí en adelante, todas las fechas del período Posclásico no llevaran las siglas d. C.
[2] Aunque reconozco el uso de las grafías actuales, en este trabajo escribiré el nombre de las etnias y sus lenguas siguiendo la grafía novohispana, tal como aparecen en los documentos.

marítimo por cabotaje con poblaciones de Centroamérica y la región de las Antillas.

Para el Posclásico Tardío (1200), en la zona central del área maya habían sucumbido los estados hegemónicos y las élites que los dirigían, sin embargo la población campesina continuaba viviendo en la misma área, agrupada en pequeñas organizaciones estatales; en cambio, la Península de Yucatán estaba dividida en dieciocho reinos o estados, denominados en maya *Cuchcabal*; a la cabeza de cada uno estaba un rey o *Halach Winik* (Verdadero Señor) quien tenía bajo su mando a diversos gobernadores o *Batab*. Esta estructura estatal llegaba hasta los campesinos a partir de una serie de relaciones parentales, de manera tal que el jefe de una pequeña comunidad era familiar lejano de un *Batab* y este del *Halach Winik* (Quezada, 1993). En cambio, en el centro de Guatemala existían dos estados hegemónicos: el reino *quiche* y el reino *cakchiquel*, y compartían el territorio con un tercer estado, el de los *tzutihiles*. Entre Chiapas y parte del Petén mexicano y guatemalteco, enmarcados por la selva, habitaban pueblos que habían construido señoríos o pequeños reinos y que eran independientes.

Por otra parte, dos regiones del actual estado de Tabasco conocidas como la Chontalpa y Acalán eran grandes centros de comercio, que a su vez poseían puertos donde desembarcaban mercancías del norte de la Península de Yucatán y de Centroamérica. El primero estaba en Potonchán-Tauasco y el segundo en Itzamkanac-Acalán (actual zona arqueológica "El Tigre"). Eran centros redistribuidores de mercancías (Ruz, 1994, p.47), los chontales se especializaron en el comercio y navegación, al igual que los mayas que habitaban las costas del Caribe y el Pacífico; contaban además con rutas terrestres que se internaban en la selva y mantenían un comercio fluido en la zona maya y hacía otras regiones mesoamericanas. Al momento del contacto, provincia nahua de Xicalanco, zona de tránsito comercial para el Centro de México, había decaído, y los mayas chontales eran los dueños de las exportaciones e importaciones de la zona (Ruz, 1994, p. 45).

Los reinos de Tabasco eran prósperos y no simples cacicazgos como se ha dicho;[3] tenían ciudades con construcciones de piedra, palacios, templos, casas con jardines y huertos, y cerca de mil casas que albergaban familias extensas (Ruz, 1994, p. 53). Al ser estados regionales y al dedicarse a las actividades mercantiles, necesariamente deben haber contado con una organización de corte militar muy bien establecida, factor importante al momento del enfrentamiento con los españoles.

La sociedad maya estaba conformada por estamentos: la clase dirigente y el campesinado que integraba a agricultores, pescadores, pequeños artesanos, entre otros. La primera establecía alianzas matrimoniales entre ellos mismos, y eran quienes administraban el tributo, las leyes y el comercio. Así, la civilización maya era una pluralidad de naciones que mantenía una red de elementos estructurales que nos permiten hablar de una civilización construida en bases milenarias como la religión, la composición social, la económica y la política, pero que tenían profundas diferencias, como la lengua. Los mayas se han presentado como una unidad, lo son sin duda, pero también son diferentes unos de otros. Por tanto, para hablar de la conquista del área maya es preciso abordar aspectos particulares de cada región, porque no siempre se trata de los mismos mayas.

Los primeros contactos

En 1512, una flotilla que se dirigía de Panamá a la isla de Jamaica naufragó a causa de una tormenta tropical y varios sobrevivientes fueron arrojados a las costas del caribe de la Península de Yucatán. De estos, dos personajes lograron sobrevivir no solo al naufragio, sino a las vicisitudes de los pobladores mayas: Jerónimo de Aguilar

[3] Los españoles, con base en su experiencia en las Antillas, usaban el término "cacique", título correspondiente a rey. En la historiografía mexicana se retomó el nombre "cacique" como sinónimo de un gobernante de menor rango frente al "emperador" mexica, y equivocadamente se ha sostenido esta idea.

y Gonzalo de Guerrero. El primero era un canónigo que permaneció fiel a las costumbres españolas y a sus votos religiosos; el segundo tomó rumbos distintos, formó una familia con la hermana de un gobernante maya y procreó hijos mestizos y adoptó las costumbres mayas (Rubio Mañé, 1957, pp. 159-160).[4]

La tradición popular, tal vez con base en lo que escribió el fraile Diego de Landa, habla de Gonzalo de Guerrero como un jefe militar de los mayas, que organizó las batallas contra los españoles; sin embargo, es una versión romántica e incluso discriminadora, pues se deja ver que los mayas no sabían cómo enfrentarlos, hasta que un español les enseñó a hacerlo, afirmación que puede interpretarse como una forma de dominación. Veamos qué dice el franciscano:

> [Gonzalo de Guerrero] como entendía la lengua se fue a Chectemal [Chetumal], y que allí le recibió un señor llamado Nachancan, el cual le dio cargo las cosas de la guerra en que estuvo muy bien, venciendo muchas veces a los enemigos de su señor, y que enseñó a los indios a pelear mostrándoles [la manera de] hacer fuertes y bastiones, y que con esto y con tratarse como indio, ganó mucha reputación. (Landa, 1994, p. 88)

En síntesis, los mayas tuvieron contacto con los españoles mucho antes de la llegada de Hernán Cortés, y sin duda podemos afirmar que los reconocían como hombres comunes y corrientes, venidos de otras tierras, y no como dioses.

La expedición de 1517

Después de los viajes de Cristóbal Colón y de las conquistas de las Antillas menores, las empresas de descubrimiento y colonización se proyectaron a la Península de Yucatán, que en ese momento era considerada una isla. La expedición comandada por el capitán de Francisco Hernández de Córdova se llevó a cabo en 1517, y contaba

[4] Aunque otros autores afirman que se trataba de la hija del cacique.

como piloto a Antón de Alaminos, quien había participado en los viajes de Cristóbal Colón, y entre sus huestes a Bernal Díaz del Castillo. Esta expedición llegó a la Isla de las mujeres y recorrió la costa de la Península de Yucatán. Los españoles vieron casas construidas de cal y canto, lo que indicaba que estaban frente a pueblos civilizados y con un mayor desarrollo que el habían encontrado en las islas del Caribe, lo llamaron el Gran Cairo; también se encontraron con una canoa maya llena de mercancías, por eso afirmaron: "tuvímoslos por hombres de más razón que a los indios de Cuba" (Díaz del Castillo, 1982, p. 14).

Los españoles desembarcaron en un sitio conocido como Cabo Catoche y, aunque fueron emboscados por los mayas, tras una breve batalla los derrotaron. El éxito se debió en parte al uso de sus armas de fuego, que por el momento eran desconocidas por los indígenas, quienes salieron huyendo al escuchar sus estruendos. Los españoles saquearon los templos, obtuvieron algunos objetos de oro y capturaron a dos indígenas (León, 1992, p. 19), quienes recibieron los nombres de Julián y Melchor, con la finalidad de convertirlos en sus "lenguas", es decir, en sus intérpretes.

Hernández de Córdova llegó a la región que hoy conocemos como Campeche para abastecerse de agua, ahí fueron recibidos por un grupo de indios que repetían la palabra "castilan" (León, 1992, p. 19), es probable que hicieran referencia a Jerónimo de Aguilar o a Gonzalo de Guerrero, así como a la región de dónde provenían. Este dato es revelador, pues da cuenta que los mayas ya tenían noticias de los castellanos.

En este viaje de exploración, las cosas no siempre fueron afortunadas para los exploradores, pues en Champotón [Chakamputun], cuando desembarcaron en busca de agua, los mayas que se habían preparado para la guerra los atacaron, hirieron y mataron a casi la mitad de la tripulación de Hernández de Córdova; incluso este resultó herido y apenas si llegó con vida a Cuba, donde murió (León, 1992, p. 20). La batalla de Champotón es uno de los episodios más interesantes de la historia de la conquista del área maya, para los

mayas sin duda fue un triunfo, y se convirtieron en los vencedores; en cambio, para los españoles fue tal la derrota que llamaron "bahía de la Mala Pelea" a la bahía de Champotón.

La expedición de 1518

A partir de las noticias de la expedición de Hernández de Córdova, se preparó otra nueva empresa financiada por el gobernador de Cuba, al mando de Juan de Grijalva, y como pilotos a Antón de Alaminos y Melchor y Julián. Salieron de Cuba el 1 de mayo y decidieron navegar hacia el sur; encontraron la isla de Cozumel, donde interactuaron con los mayas y obtuvieron noticas de acerca dos españoles vivían entre ellos. Siguieron misma ruta de la primera expedición; desembarcaban en poblados con los que había establecido alianza para evitar conflictos.

Esta empresa fue decisiva para los españoles, pues llegaron a las costas del actual Veracruz y hasta Tamaulipas (León, 1992, p. 21). Grijalva envió desde las costas veracruzanas a Pedro de Alvarado y a Francisco de Montejo a Cuba para informar al gobernador de las posibilidades de ampliar esta empresa, pues no solo había casas de piedra e indios civilizados en mayor cantidad, sino también objetos de oro, que en conjunto daban forma a una promesa de riquezas inigualables.

La expedición de Hernán Cortés

Con base en las noticias de Grijalva, se planea la empresa al mando de Hernán Cortés, quien integra entre sus huestes a Pedro de Alvarado. Mientras tanto, Francisco de Montejo viajaba a España para pedir al rey una capitulación para la conquista de Yucatán.

Cabe destacar que Cortés desembarcó en Cozumel y en la costa oriental del área maya, y ahí buscó a Gonzalo de Guerrero y a Jerónimo de Aguilar. Únicamente el segundo respondió al llamado y se convirtió en el intérprete del maya al español, no solo de los mensajes

de los mayas, sino también de los mensajes que Doña Marina, la Malinche traducía del náhuatl al maya. Así, la información fluía a través de tres lenguas: del náhuatl al maya y después al español y viceversa.

No ahondaremos en la empresa de Hernán Cortés, sabemos su destino final después de abandonar las tierras mayas: la ciudad de Tenochtitlan.

La conquista militar del territorio maya

La conquista de Yucatán y los Montejo

Lo que se antojaba una empresa relativamente fácil se convirtió en un largo, cansado y costoso proceso, diametralmente opuesto a la experiencia del Altiplano Central, pues los indios mayas, por sus características y por su composición social, representaron un enorme reto para los españoles.

El 8 de diciembre de 1526, Francisco de Montejo obtuvo el título de Adelantado de Yucatán y la capitulación para explorar, conquistar y poblar las islas de Yucatán y de Cozumel, ambas "estratégicamente situadas entre las Indias Occidentales y Nueva España, gozaban de una magnífica situación para insertarse en la lucrativa corriente comercial que, sin duda, se establecería entre Castilla y sus colonias indianas" (García Bernal, 2021).

La conquista de la Península de Yucatán se ha dividido en tres etapas, todas ellas tenían a un actor principal, la familia Montejo: Francisco de Montejo, el Adelantado; su hijo Francisco de Montejo, el Mozo; Francisco de Montejo, el Sobrino; y de Alonso de Dávila, quien fue la mano derecha de los tres. Organizaron la empresa de conquista de una vasta región que comprendía Yucatán, Campeche, Quintana Roo, una porción oriental de Tabasco, Belice, y el norte del departamento del Petén en Guatemala (Quezada, 1997, p, 24). Salieron de España y a finales de septiembre de 1527 desembarcaron en la isla de Cozumel, donde iniciaron una empresa que culminó en 1547.

A finales de 1527, Francisco de Montejo entró por la "costa nororiental y los pocos días fundaron Salamanca de Xel-Há" (Quezada, 1997, p. 127) y después se trasladaron a Xamanahá, cerca de Playa del Carmen. Montejo estableció buenas relaciones con el cacique de Cozumel, Naum Pat, quien estaba acostumbrado a tratar ya con los españoles (León, 1992, p. 44).Gracias a él Montejo pudo relacionarse con los caciques de otros pueblos y a través de negociaciones integrarlos al reino español y al cristianismo; sin embargo, los indios huían y los que pactaban con él, después se rebelaban por los impuestos tan altos que les imponían; otras comunidades enteras lo esperaban organizados para emboscarlos. A pesar de lo que comúnmente se piensa, las incursiones de los españoles no siempre tuvieron éxito, las circunstancias fueron desfavorables para ellos: varios murieron por enfermedades, hambre y la hostilidad de los indios, además de que las condiciones propias del territorio ocasionaron que las huestes quedaran debilitadas. Así, a mediados de 1528, la empresa había fracasado y se abandonó. Este proceso en la costa oriental duró casi un año, de 1528 a 1529 (León, 1992, p. 44).

La segunda etapa inició por la región del actual estado de Tabasco. La Audiencia de México nombró a Francisco de Montejo, el Adelantado, como gobernador de esta región en 1529, con la finalidad de no perder la ciudad de Santa María de la Victoria, abandonada por los españoles debido a los enfrentamientos con los mayas chontales de la región de Acalán. Al igual que en otras regiones, las relaciones con los mayas fueron de diversas clases, pacíficas y colaboradoras; en ciertos casos, algunos fingían ser amigos y emboscaban a los españoles; otros los enfrentaban bélicamente y otros más abandonaban y quemaban sus pueblos, internándose en la selva para que los españoles no los encontraran y no tuvieran provecho de nada. A pesar de esto, Montejo fundó la villa de Salamanca Xicalango en 1529, y desde ahí organizó un segundo intento con la ayuda de Alonso de Dávila. Este se llevó a cabo en los primeros meses de 1531. Dávila trató de llegar a Acalán desde Ciudad Real de Chiapa, pero obtuvo pocos frutos y además el Adelantado entró en conflictos con Pedro de Alvarado

y los otros conquistadores de la región de Chiapa (actual estado de Chiapas) (Lenkersdorf, 1993). Esta etapa duró cinco años, de 1530 a 1535.

Montejo, el padre, retomó la empresa de conquista de la Península, fundó la villa de Salamanca de Campeche y preparó dos entradas, una al mando de Dávila y otra bajo la dirección de su hijo (León, 1992, p. 46). El objetivo era Chetumal, pero los mayas estaban preparados y no fue fácil vencerlos, y aunque se estableció la villa de Salamanca de Chetumal, al final se abandonó ante las hostilidades de los indios. Mientras tanto, la empresa de Montejo el Mozo se dirigió a Chichén Itzá, donde sobrevivió a un atentado en manos del cacique Nacom Copul, quien fue capturado y asesinado. Ante esto, los indios sitiaron el asentamiento español y los obligaron a salir huyendo (León, 1992, p. 47). Con base en lo anterior, observamos que los mayas no estaban desprovistos de carácter, no eran inocentes ni sumisos, tampoco temerosos del poderío español; por el contrario, se preparaban para enfrentarlos, pues estaban en constante estado de guerra.

Por último, la tercera fase abarcó de 1540 a 1546. De la villa de Salamanca de Campeche, el Adelantado y Alonso de Dávila emprendieron la conquista de la región de Acalán, y fundaron Salamanca de Acalán. Pero sin indios, ni buenas tierras, ni oro, terminaron por abandonarla. Por su parte, Dávila se internó en la Península y llegó hasta Champotón; más tarde, se le unieron los Montejo, padre e hijo. Tras cinco años de campaña, fundaron las ciudades de Salamanca de Campeche y Villa Real de Chetumal en 1531, y otras más en Chichén Itzá y en Dzilam (Quezada, 1997, p. 67). Sin embargo, no todo era miel sobre hojuelas: mientras algunos mayas establecían alianzas con ellos, otros se levantaban en armas. Ante pocas riquezas y ganancias, guerras constantes y sin posibilidad de posesión de tierras, las huestes de Montejo habían caído en desánimo. A esto se sumaron las noticias sobre el Perú, que reproducían la fantasía de calles cubiertas de oro, y las tropas de Montejo lo abandonaran en busca de las riquezas de los incas; así a finales de 1534 e inicios de 1535, nuevamente la empresa de conquista fracasó (León, 1992, pp. 46-47).

En 1541, Francisco de Montejo, el Mozo, fundó nuevamente la villa de Campeche; esta vez los españoles avanzaron con paso firme y el 6 de enero de 1542 fundaron la ciudad de Mérida en la antigua capital maya Ti-ho. Los Xiu, uno de los linajes más antiguos y poderosos, aceptaron pacíficamente el bautismo y sirvieron de ejemplo para que otros gobernantes se sometieran al nuevo orden español. En 1543, Montejo el Sobrino puso bajo su mando la región noreste y fundó la villa de Valladolid; finalmente, los hermanos Pacheco, por órdenes del Adelantado, conquistaron la región de Bacalar y establecieron la ciudad de Salamanca, con lo cual tomaron el control toda la Península. Sin embargo, los mayas copules se levantaron en armas y, en coalición con otros pueblos, enfrentaron a los españoles de Valladolid en noviembre de 1546. Los vecinos españoles pidieron ayuda al Adelantado Montejo, quien envió a su sobrino con un destacamento militar y sofocó la rebelión en 1547, lo cual dio inicio a la dominación española (León, 1992, p. 49).

La conquista de Guatemala

La conquista de Guatemala está estrechamente ligada a la de Chiapas; era necesario pacificar la región conocida como Chipan [Chiapas] para llegar a Guatemala, así como establecer bien las bases del dominio en el Soconusco, en la costa del Pacífico, pues formaba parte de la expansión hacia el sur.

El interés por realizar una empresa de conquista hacia Guatemala tenía como base las noticias de la existencia de minas de metales preciosos, además Cortés había enviado a algunos españoles e indígenas de Tenochtitlan a dos ciudades de las que ya había oído hablar: Utatlán y Guatemala, cercanas a la provincia del Soconusco en la costa del Pacífico. Los emisarios regresaron con una embajada compuesta de "hasta cien personas de los naturales de aquellas ciudades, por mandato de los señores dellas, ofreciéndose por vasallos y súbditos de V. Ces.M., y yo los recibí en su real nombre" (Cortés, 1866, p. 289). Cortés ofreció buenos tratos y envió regalos a los gobernantes

mayas como prueba de amistad. Sin embargo, tiempo después fue informado por españoles que residían en Soconusco de hostilidades por parte de los indígenas, pretexto que fundamentó una empresa de conquista para el área sur (Cortés, 1866, p. 290). Desde la ciudad de México, en diciembre de 1523, se prepararon tres ejércitos: el primero salió con rumbo a Veracruz para unirse a otra empresa que, tras embarcarse, se dirigiría por mar al golfo de las Hibueras, al mando de Cristóbal de Olid; el segundo al mando de Pedro de Alvarado hacia la región de Guatemala, y el tercero, bajo las órdenes de Luis Marín, hacia Chiapan (Lenkersdorf, 1993, p. 80).

Después de obtener una capitulación de manos de Hernán Cortés, entonces gobernador de la Nueva España, el 6 de diciembre de 1523 Pedro de Alvarado (a quien por sus cabellos rubios los indígenas nahuas denominaron Tonatiuh) salió rumbo a Guatemala, acompañado además de indígenas mexicas, tlaxcaltecas, xochimilcas, estos últimos pertenecientes a su encomienda (Lenkersdorf, 1993, p. 84).

Desde la nueva Ciudad de México el camino era largo, y diversos pueblos indígenas se habían organizado para frenar a los españoles y defender su territorio. En el actual estado de Oaxaca, las tropas de Alvarado enfrentaron a los zapotecos que establecieron una especie de confederación con otras etnias como los mixtecos, mixes, zoques, chontales y chiapanecas (Lenkersdorf, 1993, p. 72). A pesar de la resistencia indígena, las tropas de Alvarado avanzaron, y nutrieron su ejército con indígenas mixtecos, que fueron obligados a acompañarlos.

El establecimiento de los españoles en la provincia del Soconusco fue determinante para la conquista de Guatemala, cuyos reinos principales eran el quiché y *cakchiquel*. De acuerdo con Carmen León, “Alvarado, en obediencia a las instrucciones de Cortés de requerir siempre a los pueblos de paz antes de iniciar cualquier acción” (1992, p. 31) envió a dos emisarios ofrecer la paz, pero los quichés se organizaron para la batalla. De esta manera, las primeras batallas se efectuaron en Tzamalá y los indios fueron replegados en Zapotitlán; Alvarado dirigió su ejército a Xelajú (Quetzaltenago), una de las

ciudades más importantes de los quichés y el 2 de febrero libraron una batalla contra estos. Tras la derrota, los quichés ofrecieron hospedar a los españoles en su capital Utatlán, donde planeaban una emboscada; pero, con base en su experiencia en Tenochtitlan, estos últimos se percataron de ello y acamparon a las afueras de la ciudad.

La estrategia de Alvarado incluyó la destrucción de la ciudad y la captura de los cuatro dirigentes quichés, a quienes mandó ajusticiar y los llevó a la hoguera (León, 1992, p. 33), lo que provocó el ataque de los indígenas. A decir de Gudrum Lenkersdorf, Pedro de Alvarado ejercía una crueldad tal que sus propios compañeros se lo reprocharon, y afirma: "No sabemos cuántos fueron los quichés hechos esclavos, herrados y vendidos como mercancía" (1993, p. 89).

Para derrotar a los quichés, Alvarado se unió con los *cakchiqueles* y los *tzutihiles*. Poco tiempo después, estos rompieron la alianza al matar a los embajadores indios que Alvarado envió con ofertas de paz dado que, aunque eran aliados, aún no aceptaban el dominio español. En respuesta Alvarado se dirigió con su contingente a Tziquinhá, la capital *tzutihil* en la región de Atitlán (León, 1992, p. 34). A pesar que los indios pelearon y ofrecieron resistencia tanto por tierra como por el lago, terminan huyendo, y Alvarado tomó la ciudad.

Aunque la fecha oficial de la conquista de Guatemala es el 27 de julio de 1524, cuando Pedro de Alvarado fundó la ciudad de Santiago, cerca de Utatlán, en realidad la conquista y el establecimiento del dominio español estaba muy lejos de instaurase definitivamente pues, al igual que en Yucatán, los pueblos mayas de Guatemala no estaban concentrados en las grandes ciudades o circunscritos a un solo territorio; muchos señoríos independientes y lejanos se mantuvieron rebeldes y los españoles tuvieron graves problemas para someterlos. Además, a diferencia de Cortés, Alvarado tomó otro tipo de acciones mucho más agresivas, incluso ignoraba las ofertas de paz que debía ofrecer a los pueblos y los atacaba sin aviso previo, como en el caso de Esquintepec, donde realizó una gran matanza e incendió la ciudad, o como el sitio que impuso a la ciudad man de Zaculeu, que resistió por varios días. Los mismos *cakchiqueles*, tras la victoria y la

fundación de Guatemala se rebelaron por los altos impuestos que les impusieron, y su lucha continuó hasta 1530 (León, 1992, pp. 34-35).

A pesar de que Alvarado tenía la misma instrucción que los demás conquistadores de iniciar la "conquista" por vía pacífica, ofrecer la paz y leer el Requerimiento, el dominio del territorio que hoy denominamos Guatemala fue uno de los actos de mayor violencia en la historia de la conquista del área maya y de toda América.

La conquista de Chiapa

Como se mencionó líneas arriba, las conquistas de Chiapas y Guatemala están ligadas, no solo por la cercanía del territorio, sino también porque formaban parte de una magna empresa de conquista y pacificación del sur.

La conquista de Chiapa estaba a cargo del capitán Luis Marín, quien salió de la ciudad de México en 1524, con recursos proporcionados por Cortés, rumbo a Coatzacoalcos, Veracruz, para integrarse a un ejército mayor, formado por los colonos de la villa del Espíritu Santo. El destino final era la pacificación de los zoques y chiapas (pueblos de filiación mixe-zoque) y tzotziles (de filiación maya) (Lenkersdorf, 1993, p. 93).

Tras dominar a los zoques de la región del actual estado de Chiapas, los obligó a participar en las campañas contra los chiapa. Como muchos otros, estos se habían preparado para enfrentar a los españoles y a su ejército mixto, pero finalmente fueron derrotados y se sumaron al ejército de Marín. Los únicos indígenas que desde el inicio se aliaron a los españoles fueron los tzotziles de Zinacantán, pero los demás pueblos ofrecieron una fuerte resistencia (Lenkersdorf, 1993).

De Zinacantán, con un ejército reforzado por los indígenas zoques y tzotziles, Marín se dirigió a Chamula, poblado tzotzil que, aunque opuso resistencia, terminó derrotado, pero sus habitantes lograron "escapar del cerco y no se dejaron atrapar" (Lenkersdorf, 1993, p. 95); lo mismo sucedió en Huixtán, otro poblado tzotzil,

cuyos habitantes huyeron hacia las montañas. Sin un centro rector parecido a Tenochtitlan, la conquista parecía interminable (Lenkersdorf, 1993, p. 96), pues, al igual que en Yucatán, los pueblos estaban abandonados o resistían y, ante una eminente derrota, salían huyendo. Marín iba conquistando territorios, pero no así a los indios, que representaban la mayor riqueza de la zona, por tanto, de nada valía tomar pueblos deshabitados, pues sin gente no había tributos ni forma de trabajar las tierras. Ante estas circunstancias, Marín renunció a fundar una villa, y regresaron a Espíritu Santo: "No se sabe cuántos chiapanecas cautivos llevaron consigo para hacerlos esclavos y venderlos a los comerciantes de las islas en intercambio por caballos, bastimentos y armas" (Lenkersdorf, 1993, p. 96).

Los no conquistados o donde el dominio español nunca llegó

Los lacandones históricos

En la historia de México ha quedado olvidado un grupo de indígenas mayas de habla choltí que habitaba la zona de Lacam-Tún (Lacantún) en la selva chiapaneca; los españoles los llamaban los lacandones y los describían como indios feroces y salvajes; algunos pueblos, como los chontales les temían por su fiereza a la hora del combate (Vos, 1990, p. 16). Estratégicamente ubicados, en la parte nororiental del estado de Chiapas, que colinda con el Petén guatemalteco y mexicano, los lacandones estaban lejos de las ciudades de Campeche, Ciudad Real en Chiapas. En el lago Lacam-Tún, estos indígenas construyeron sus ciudades con edificios piedra en las islas, la isla mayor tenía cerca de sesenta viviendas de "indios ricos", y alrededor edificaron las casas de los campesinos que se dedicaban a la agricultura, la pesca y al comercio interno.

De acuerdo con Jan de Vos (1990), la primera información sobre estos pueblos la tuvo Bernal Díaz del Castillo durante el viaje de Cortés a las Hibueras en 1525, y después tanto el obispo de Ciudad Real y

como otros vecinos reportaban a la Real Audiencia de Guatemala las afectaciones que hacían estos indios en las Reducciones de indios.

Como mencionamos, en 1531 Alonso Dávila salió de Acalán para llegar a Campeche, en esta ruta incursionó en la selva lacandona, y encontró la ciudad en la isla del lago Lacam-Tún, llevándose a su paso los objetos de oro y comida de los templos y las casas, pues los lacandones habían huido a la selva. En 1536 y 1542, los españoles realizaron diversas entradas al Lacam– Tún y los indios "tomaron la decisión de resistir a cualquier forma de penetración española" (De Vos, 1990, p. 22). En 1545 los lacandones, aliados con los mayas de Pochutla y Acalán, atacaron pueblos de indios pacíficos, principalmente al pueblo tzeltal de Bachajón, hecho que molestaba a los españoles, quienes se veían desprovistos de indios tributarios (Vos, 1990, p. 22).

Sin posibilidad de que las huestes españolas irrumpieran de manera exitosa en las tierras lacandonas, la misión de pacificar a los indios indómitos quedó en manos de los dominicos, sin embargo, en 1555, los lacandones dieron muerte a fray Domingo de Vico, y sus compañeros de orden escribieron al rey de España pidiendo y justificando la guerra contra ellos. Esta petición fue aceptada y, en 1559, dio inicio la "guerra de Lacandón" (Vos, 1990, p. 23). La milicia española estaba conformada por gente de Guatemala y Chiapas y algunos pueblos indígenas, llevaban armamento, caballos y, como se trataba de una ciudad en medio de un lago, emplearon un bergantín. Los lacandones fueron derrotados, la ciudad de Lacam-Tún destruida, sus habitantes, en su mayoría, fueron hechos prisioneros y llevados a pueblos de indios, y los que lograron escapar de estos y de la destrucción "regresaron a la laguna, donde reedificaron la fortaleza y reanudaron las hostilidades contra los pueblos cristianos" (Vos, 1990, p. 23).

Años después, las noticias sobre los lacandones indómitos y salvajes seguían circulando entre los poblados españoles, se les acusaba de secuestrar gente para sacrificarlos y sacarles el corazón; sin embargo, la Nueva España y la Audiencia de los Confines tenían otros problemas más apremiantes y para fortuna de los lacandones no hubo otra acción militar en muchos años. No obstante, la misión de los dominicos

no terminó ahí; fiel a los preceptos cristianos, fray Pedro de la Nada se internó en la selva y logró pacificar a los indios de Pochutla, y aunque convivió y trató de convencer a los lacandones, estos rechazaron cualquier propuesta de incorporación al dominio español.

Los indígenas del Lacandón seguían libres, pero ocasionaban problemas directamente a los poblados de indios y españoles; de hecho, a inicios 1586 atacaron una estancia de ganado y secuestraron a diez personas; la respuesta española no se hizo esperar y el 18 de junio de 1587 tomaron por asalto la ciudad de Lacam-Tún y esta vez no solo destruyeron la ciudad, sino también quemaron los sembradíos y los ranchos y caseríos "en un radio de 20 leguas alrededor del lago" (Vos, 1990, p. 25).

Antes de la llegada de sus enemigos, los lacandones abandonaron su ciudad y sus casas, y se refugiaron en las profundidades de la selva que tantas veces les había dado la vida. No regresaron al lago, y se establecieron en la desembocadura del río Ixcán, donde fundaron el poblado de Sac-Bahlán con cerca de cien casas (Vos, 1990, p.31). A pesar de sus esfuerzos, nunca pudieron construir otra ciudad como la que dejaron en el lago. Ahí vivieron casi un siglo en un franco aislamiento que los afectó de varias maneras, la principal fue la disminución de su población, y el poco contacto que tenían con otros mayas. En 1694, el fraile franciscano Margil de Jesús, cuya labor era buscar gentiles, los encontró en medio de la selva (Vos, 1990, p. 25). Los lacandones no tuvieron problema en recibirlo, después de tantos años, habían perdido el espíritu de lucha, pero la resistencia se había alojado en sus corazones y en sus dioses, pues no aceptaron el cristianismo predicado por el franciscano. Tal vez los indios ya no peleaban ferozmente cuerpo a cuerpo, pero sí desde su conciencia. Así el fraile pidió al presidente de la Audiencia de Guatemala la intervención para llevar a estos indios a las congregaciones de indios.

Tal petición no puedo caer en mejor momento, pues las autoridades novohispanas querían abrir una ruta comercial que comunicara al Golfo de México con Yucatán, Chiapas y Guatemala. De Vos narra que dos expediciones salieron en busca de los lacandones, una en 1694 desde Ocosingo, Chiapas, y otra en 1695 desde Huehuetenango,

Guatemala, encontrándose en Sac Bahlán en 1695, "los lacandones muy reducidos en número desde tiempo atrás, y ahora diezmados inmisericordemente por enfermedades desconocidas, no ofrecieron resistencia armada. Dejaron invadir a su pueblo, a su cultura, a sus personas" (Vos, 1990, p. 27).

Los sobrevivientes formaron parte la misión religiosa de Nuestra Señora de Dolores en el mismo sitio de Sac Bahlán, sin posibilidad de oponerse al cristianismo y a la Corona, y los que huyeron fueron alcanzados por las grandes epidemias. De manera que en 1714 los españoles trasladaron a los pocos lacandones sobrevivientes al pueblo de Santa Catarina Retalhuleu en Guatemala (Vos, 1990, p. 30), donde su destino final fue la extinción. Jan de Vos rescata la respuesta del cacique Cabnal de Lacam-Tún ante las autoridades españoles y que vale la pena reproducirlas aquí: "¿Por qué habéis venido a mi pueblo? No quiero ser cristiano, ni que mi gente lo sea" (1990, p. 195).

Ni siquiera sabemos cómo se autodenominaban estos indios, fueron los españoles quienes los llamaron lacandones, solo sabemos que eran mayas de habla *choltí*, que habitaban la selva lacandona en Chiapas y que fueron exterminados; su territorio fue ocupado por mayas yucatecos provenientes del Petén, que en otro acto de resistencia huyeron desplazados eludiendo a las autoridades españolas, a lo largo del siglo XVII y desde entonces habitan la selva chiapaneca.

Tayasal, la resistencia final

Tayasal, Tah Itzá o Noh Petén estaba habitado por mayas *itzaes*, migrantes de la ciudad de Chichén Itzá que encontraron refugio en las orillas del lago Petén Itzá; Noh Petén estaba ubicada en la isla, en medio del lago. La casa del gobernante cuyo título era Ajaw Kaan Ek' (Canek), junto con la de otros miembros de la nobleza estaban alrededor de la plaza central y después se extendía un caserío de cerca de doscientas viviendas (Pugh y Sánchez Polo, 2011).

Aunque los *itzaes* habían construido un reino relativamente aislado, a partir de su contacto con Hernán Cortés en 1525, sostuvieron

relaciones esporádicas con los españoles, que se incrementaron a partir de 1618 cuando se inició "su conversión pacífica por los misioneros o su dominación por medio de las armas" (León, 1992, p. 52), ya que, al igual que los lacandones, se rehusaban a ser cristianos.

Hubo varios intentos infructuosos para someter a Tayasal, que se organizaron desde el actual Belice en 1685, Guatemala en 1687, o Yucatán en 1691 y 1695; los mayas *itzaes* siempre se mostraban aguerridos y dispuestos a defender su ciudad y territorio; sin embargo las autoridades españolas se prepararon para incursionar en el lago y someter a los indios. La empresa estuvo a cargo de Martín de Ursúa y Arizmendi; el 13 de marzo de 1697, Urzúa atacó a Noh Petén y derrotó a la ciudad maya que había resistido el embate español. De esta manera cayó la última ciudad maya, que durante casi de dos siglos se mantuvo fuera del dominio español.

Los mayas y su concepción de tiempo e historia

Una de las premisas que aqueja a la historia de los mayas es el de las profecías que anunciaban la llegada de los españoles, asociadas al ciclo del Katún o Rueda de Katún,[5] registradas en el libro *Chilam Balam de Chumayel*:

> El *Once Ahua Katún* es el principio de la cuenta de los Katunes [...] Llegan los Dzules. Rojas son sus barbas. Son hijos del Sol. Son barbados. Del oriente vienen; cuando llegan a esta tierra son los señores de la tierra. Son hombres blancos... El Principio del tiempo de la flor [...].
>
> ¡Ay, hermanitos niños, dentro del *Once Ahau Katún* viene el peso del dolor, el rigor de la miseria, y el tributo! Apenas nacéis y ya estáis corcoveando bajo el tributo, ¡ramas de los árboles de la mañana! Ahora que ha venido, hijos, preparaos a pasar la carga de la amargura de

[5] Sistema de registro y compuesto por 13 períodos de 20 años cada uno, una rueda de katún tiene 260 años. Al momento de la conquista, el Katún Ahau era el que regía los tiempos mayas.

> que llega en este *Kátún*, que es el tiempo de la tristeza, el tiempo del pleito del diablo, que llega dentro del *Once Ahau Katún*.
>
> ¡Recibid, recibid a vuestros huéspedes barbados que conducen la señal de Dios! ¡Vienen nuestros hermanos, *ah tantunes*! (Chumayel, 1988, p. 161)

Dzules [extranjeros] es el nombre genérico con que los yucatecos se referían a los españoles, y el párrafo anterior los describe como hijos del sol provenientes del oriente, y son portadores del tributo, del dolor y la tristeza. Más adelante se les asocia con la destrucción y la desolación de todo aquello que existía en los reinos mayas:

> Esta es la palabra de Nuestro Padre: arderá la tierra. Aparecerán círculos blancos en el cielo, en el día que ha de llegar. Viene de la boca de Dios, no es palabra mentirosa. ¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo! ¡Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga! Llegará... y lo veréis. Sus *Halch uiniques* son del trono del segundo tiempo, los de la estera del segundo tiempo, dentro de los días *uayeyab*, los días maléficos. (Chumayel, 1988, p. 161)

De acuerdo con esta cita, los *Halach winikoob*, los reyes mayas, quedarán atrapados por el designio mántico de los días nefastos o *uayeb*; bajo el designio de un augurio fatídico: la esclavitud, y da la impresión que no hay forma de librarse de él.

¿Cómo podemos comprender esto? ¿Acaso podemos dar por ciertas estas profecías? Para dar respuesta es necesario comprender la concepción del tiempo y de la historia de los mayas. Entre los pueblos mesoamericanos, el tiempo se entendía como una serie de ciclos continuos, que experimentaban modificaciones que dependían de las deidades y de sus cargas de energía, positiva o negativa al momento de regirlos. Por otra parte, a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI, el cómputo del tiempo empleado en la Península de Yucatán era la Rueda de los Katunes; se trataba de una interpretación *sui generis* del tiempo y la historia que funcionaba en dos directrices. La primera era mántica, basada en la experiencia de un pasado cercano se pronosticaba el futuro, por ejemplo, si durante el 13 katún hubo

hambrunas, 260 años después, bajo el nuevo 13 katún, se experimentarían las mismas catástrofes. Claro que esto no era determinante ni inamovible. La segunda era una interpretación histórica, con base en una visión cíclica del devenir histórico que, desde un presente vivido, comprendía los hechos pasados inscribiéndolos en un tiempo verbal futuro, de manera tal que el lenguaje utilizado fuera profético y ajustara los tiempos para que coincidieran con un período determinado de Katún. Así, una guerra que se había efectuado en un año específico, tras el paso de muchos años, podía inscribirse en un katún que coincidiera con un evento similar. Este fue el caso de las fechas del encuentro violento y del establecimiento del orden español que se modificaron para que coincidieran con el *Once Ahau Katún* que había registrado la guerra entre Chichen Itzá y Mayapan y el abandono de primera (*ca*. 1200).

Las profecías de la llegada de los españoles participan de ambas naturalezas. Los enfrentamientos con los conquistadores y el dominio de la Corona española, como hemos visto, se gestaron en Yucatán a lo largo del siglo XVI. Los relatos del *Chilam Balam de Chumayel* que dan cuenta de estos eventos fueron redactados por la pluma de los escritores mayas que vivieron en el siglo XVII, y los anotaron en el ciclo del katún que hablaba de la guerra y la destrucción. Sin embargo, como los hechos registrados en los ciclos del katún utilizan un lenguaje mántico, no era posible que la narración empleara el tiempo verbal pretérito, por lo que se recurrió a la conjugación en futuro como tiempo narrativo, pues los mayas narraban la historia en forma de profecía. Esto es, escribían desde su presente, el siglo XVII, un suceso vivido a lo largo del siglo XVI, pero inscribiéndolo en un tiempo verbal futuro; de ese modo, usando un lenguaje profético, redactaron profecías que no pronosticaban el futuro, sino el pasado. Para el siglo XVII los españoles ya eran parte de la realidad de los mayas yucatecos y, desde su particular forma de comprender la historia, era preciso explicar su presencia e interpretarla en su propia concepción del devenir histórico.

Por otra parte, las narraciones que los mayas hicieron de las batallas que sostuvieron contra los españoles también se cubren de una

perspectiva religiosa y de una interpretación singular de los hechos, con las cuales se construye una visión propia sobre la conquista. Este es el caso de las batallas entre los quichés, liderados por Tecum Umán [*Tecún-tecum*], capitán del ejército del rey de Gumarcaah y las huestes al mando de Pedro de Alvarado en Quetzaltenago o Xelahú, como lo demuestra un relato redactado por los mayas quichés novohispanos:

> Y el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y su ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería... Venía muy galán. El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual Y este capitán traía mucha gente de muchos pueblos, que eran por todos diez mil indios, todos con sus arcos y flechas, hondas, lanzas y otras armas con que venían armados. Y el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y su ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería y traía puesta una corona, y en los pechos traía una esmeralda muy grande que parecía espejo, y otra tría en la frente. Y otra en la espalda. Venía muy galán. El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual. (*Títulos de la casa de Ixquin-Nehaib*, 1957, p. 87)

A pesar de tener un ejército de tres mil personas, los quichés nada pudieron hacer contra Pedro de Alvarado y el ejército español, pues también ellos contaban con la protección sagrada, según explican los quichés:

> A media noche fueron los indios y el capitán hecho águila de los indios, llegó a querer matar al Adelantado Tunadiú (Tonatiuh), y no pudo matarlo porque lo defendía una niña muy blanca; ellos harto querían entrar, y así que veían a esta niña luego caían en tierra y no se podían levantar del suelo, y luego venían muchos pájaros sin pies, y estos pájaros tenían rodeada a esta niña, y querían los indios matar a la niña y estos pájaros sin pies la defendían y les quitaban la vista. (*Títulos de la casa de Ixquin-Nehaib*, 1957, pp. 87-88)

Por las características descritas, el ser que amparaba a Pedro de Alvarado era la virgen María; por tanto, la lucha se elevaba al nivel de las entidades sagradas. Esta "niña muy blanca" desplegó una fuerza eficaz que derrotó al águila, el poderoso nagual [*nawal*] de Tecum Umán. Ante esto, los quichés recurrieron al auxilio de otros naguales de jefes poderosos, como el del capitán Izquín Ahpalotz Utzakibalhá, también llamado Nehabid, quien, transformado en rayo, se enfrentó a "una paloma muy blanca" que protegía a Alvarado y sus huestes:

> Otras tres veces embistió este capitán a los españoles hecho rayo y [otras] tantas veces se cegaba de los ojos y caía en tierra.... se volvió y dieron aviso a los caciques de Chi Gumarcaah diciéndoles cómo habían ido estos dos capitanes a ver si podían matar al Tunatiuh y que tenían la niña con los pájaros sin pies y la paloma, que los defendía a los españoles. (*Títulos de la casa de Ixquin-Nehaib*, 1957, p. 88)

Sin duda, esta paloma blanca alude al Espíritu Santo. Así, desde la perspectiva de los quichés cristianos que redactaron este texto en el siglo XVIII,[6] la suma de la virgen María y del Espíritu Santo se visualizaba poderosa e invencible. Por eso, en una épica batalla final, Tecum Umán utiliza todo su poder sagrado para enfrentarse a los españoles:

> Y luego el capitán Tecum alzó el vuelo, que venía hecho águila, lleno de plumas que nacían... de sí mismo, no eran postizas; traía alas que también nacían de su cuerpo y traía tres coronas puestas [...] intentó a matar al Tunadiú que venía a caballo y le dio al caballo por darle al Adelantado y le quitó la cabeza al caballo con una lanza. No era la lanza de hierro sino de espejuelos y por encanto hizo este capitán. Y como vido que no había muerto el Adelantado sino el caballo, tornó a alzar el vuelo para arriba, para desde allí venir a matar al Adelantado. Entonces el Adelantado lo guardó con su lanza y lo atravesó por el medio a este capitán Tecum. (*Títulos de la casa de Ixquin-Nehaib*, 1957, pp. 89-90)

[6] Adrián Recinos explica que el documento consultado fue presentado en un litigio en el siglo XVIII (*Títulos de la casa de Ixquin-Nehaib*, 1957, p. 13).

Al igual que las profecías del *Chilam Balam de Chumayel*, esta narración se inscribe en la concepción histórica de los pueblos mesoamericanos; son historias sagradas, que por definición participan del tiempo de los dioses (Cruz Cortés, 2013). El relato de Tecum Umán se tiñe de elementos míticos y de la cosmovisión de tradición indígena que sobrevive en el siglo XVIII, donde el principal actor es el nagual. Los indígenas creían que cuando nacían los hombres y las mujeres en sus comunidades, en la montaña o en la selva, nacía a su vez su *alter ego* que podía ser un animal o un fenómeno atmosférico. La palabra nagual [*nawal*], de raíces nahuas, significa "girar" y es un sinónimo de transformación; ahora bien, el poder de transformarse en su nagual estaba reservado para los gobernantes y los especialistas en la religión que tenían dotes chamánicas.

Tecum Umán y Nahabid poseían el arte de la trasformación, adoptaban la forma y las cualidades de su *alter ego*, y su fuerza era usada como una estrategia de guerra para enfrentarse a españoles. Pedro de Alvarado no poseía un nagual, porque no era indígena, sin embargo, estaba protegido por entidades sagradas, la virgen María y el Espíritu Santo, que para los mayas del siglo XVIII eran dos seres poderosos e invencibles.

Consideraciones finales

En este largo proceso de dominación española en el territorio maya, destaca el arrojo y la valentía de los diferentes pueblos mayas ante los europeos, que no solo se dio en los enfrentamientos cuerpo a cuerpo, también en emboscadas, al abandonar sus poblados e incendiando y destruyendo todo aquello que pudiera servir a sus enemigos. Los mayas no estaban dispuestos a ser siervos ni a obedecer a los hombres barbados, basta un ejemplo, cuando el capitán Dávila llegó a Chetumal y pidió al cacique alimentos "este contestó con arrogancia que encontrarían las gallinas en las puntas de sus lanzas y los maíces en las de las flechas" (León, 1992, p. 46).

En mi opinión, el caso más significativo es el de los lacandones históricos, quienes resistieron y huyeron del orden novohispano por más de dos siglos, aunque al hacer esto se condenaban a la extinción. Aguerridos, feroces, libres, los lacandones vivieron lejos del yugo español y de su religión. Y aquellos mayas que fueron sometidos, no perdieron la construcción de su discurso histórico, y utilizaron los signos latinos para contar su historia desde su propia concepción, así las profecías sobre un pasado cercano y la lucha entre los seres sagrados es muestra de su tenacidad y otra forma de resistencia.

Todo esto significó una guerra sin tregua, porque los mayas, lejos de ser pasivos, defendieron su territorio, sus dioses y su soberanía más allá de la fecha oficial de la conquista de México.

Imagen 1. Área maya y sus reinos a finales del siglo XV

Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

Chumayel, Chilam Balam de Chumayel (1988). (M. d. Garza, Ed., y A. M. Bolio, Trad.). México: Secretaria de Educación Pública.

Cortés, Hernán (1866). Carta de Hernán Cortés al Emperador; de Mejico a 15 de octubre de 1524. En H. Cortés, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V* (pp. 273-324). Madrid: Real Academia de la Historia de Madrid.

Cruz Cortés, Noemí (2013). *Historias sagradas de los mayas: los mitos de creación.* [Tesis de doctorado], Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz del Castillo, Bernal (1982). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Vol. 1). Madrid, México: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Instituto de Investigaciones Históricas.

García Bernal, Manuela (10 de agosto de 2021). Francisco de Montejo. *Diccionario biográfico electrónico*. Madrid: Real Academia de la Historia. https://dbe.rah.es/biografias/13067/francisco-de-montejo

Landa, Diego de (1994). *Relación de las cosas de Yucatán (1566).* México: CONACULTA.

Lenkersdorf, Gudrun (1993). *Génesis histpórica de Chiapas 1522-1532. El conflico entre Portocarrero y Mazariegos.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

León, María del Carmen (1992). La conquista: invasión y resistencia. En Ma. del Carmen León et al., *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (pp. 17-84). México: CONACULTA.

Pugh, Timothy y Sánchez Polo, José R. (2011). *Proyecto arqueológico Tayasal. Informe preliminar presentado al Instituto de Antropología*

e Historia de Guatemala de la segunda temporada de investigaciones año 2010. Guatemala. https://www.itzaarchaeology.com/wp-content/uploads/2014/07/Proyecto-Arqueologico-Tayasal-Informe-2010.pdf

Quezada, Sergio (1993). *Pueblos y caciques yucatecos.* México: El Colegio de México.

Quezada, Sergio (1997). *Los pies de la república. Los mayas peninsulares, 1550-1750.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.

Rubio Mañé, J. Ignacio (1957). Notas y acotaciones a la *Historia de Yucatán*. En D. López Cogolludo, *Historia de Yucatán (1688).* México: Academia Literaria.

Ruz, Mario H. (1994). *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.

Sharer, Robert J. (1994). *The ancient maya.* California: Stanford University Prees.

Títulos de la casa de Ixquin-Nehaib, s. d. (1957). En A. Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala.* Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos.

Vos, Jan de (1990). *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695. a través de testimonios españoles e indígenas.* México: CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista.

California y la conquista de lo imposible (siglos XVI y XVII)

Jimena Rodríguez

Examinaremos aquí la historia de la llegada de los europeos a la Antigua California desde un ángulo no muy considerado: la cubierta de un barco. Esto no es un simple capricho, los primeros textos sobre la región tienen la particularidad de estar escritos desde el océano (Rodríguez, 2018). En el siglo XVI, el mar se interpone entre la mirada de los recién llegados y la tierra vista por vez primera en los discursos que componen la región. Consecutivamente por casi dos siglos –aunque con intervalos– los europeos observan las Californias desde el mar: mientras algunas expediciones tuvieron el impedimento puntual de ir tierra adentro, otras fundaron pequeños asentamientos que tuvieron que ser abandonados en menos de un año. La historia de la temprana California es la historia de una "conquista" sin conquistas, de una posesión sin posesiones y de un apoderamiento sin apropiaciones.

Para entender la historia moderna de la temprana California sirve tener presente que, rápidamente, en el siglo XVI Nueva España se convierte en un polo de emisión de viajes marítimos de donde salen toda una serie de navegaciones menores que recopilan información sobre las costas y los mares americanos. El impulso transatlántico europeo –inicialmente sustentado en la necesidad de comerciar con

Asia– se ve interrumpido por un periodo de formación de las colonias, pero dicho impulso no se detuvo, y es en la incertidumbre del mar donde tiene su continuidad.[1] Lo que podemos llamar "viajes menores" son pequeñas expediciones cuyos derroteros tienen la misión de –rodeando los perfiles continentales y sin alejarse mucho de la costa– explorar los caminos de la mar, cartografiar los contornos continentales y encontrar los posibles pasajes de un océano a otro para lograr, por fin, el camino corto a las Indias. Un buscado y nunca hallado paso posibilitaría la ruta corta hacia el comercio con las Indias –la no encontrada por Colón–, y a esa búsqueda se lanzaron muchas expediciones: es entonces cuando los navegantes descubrieron las Californias.

El mismo Hernán Cortés puso los primeros empeños en el "secreto" de esta tierra. Después de su extenuante viaje a las Hibueras (1521), el Noroeste y las Californias vendrían a ocupar un lugar particular de su imaginario –el de la promesa, el mito y la aventura– y esto explicaría la organización de sus cuatro expediciones marítimas:

- En 1532 Cortés envía su primera expedición capitaneada por Diego Hurtado de Mendoza.
- En 1533 envía una segunda expedición de dos navíos en busca de Hurtado de Mendoza. En ella Diego Becerra capitanea el Concepción y Hernando de Grijalva el San Lázaro.
- Persistente, en 1535 el mismo Cortés conduce tres navíos. En ese viaje Cortés funda la colonia Santa Cruz, en la actual Bahía de La Paz, y regresa a la Nueva España en 1537 dejando a Francisco de Ulloa al mando de la colonia, quien la abandona al poco tiempo dada las malas condiciones de subsistencia.

[1] Este impulso puede contextualizarse en el seno de la tradición del *traslatio imperii* o la idea eurocéntrica de que el poder político y cultural se traslada como una especie de continuación histórica inevitable de Troya a Roma, de Roma a Europa y de allí a América (Pagden, 1995, p. 11)

- En 1539 Cortés envía una última expedición capitaneada también por Francisco de Ulloa, quien logra navegar y precisar la existencia de la totalidad del golfo. En este último viaje, Ulloa llega a la desembocadura del Río Colorado bautizando el lugar como Ancón de San Andrés y al Mar de Cortés como Mar Bermejo, probablemente debido a la coloración rojiza del mar en la desembocadura del río.

A las primeras expediciones de Hernán Cortés se le sumarían los esfuerzos del Virrey Mendoza, quien en 1540 envía a Hernando de Alarcón con la misión de apoyar logísticamente a la expedición terrestre de Francisco Vázquez de Coronado. Aunque Alarcón nunca encuentra la expedición de Coronado, navega la totalidad del mar interior del Golfo de California y remonta en embarcaciones pequeñas el Río Colorado. Posteriormente, el Virrey Mendoza encomienda al capitán Juan Rodríguez Cabrillo una expedición de dos naves hacia la costa Norte, expedición que llegaría a la Alta California. Cabrillo zarpó del puerto Navidad (en el actual estado de Colima) el 27 de junio de 1542. En la Isla de la Posesión (hoy San Miguel, frente a Santa Barbara) Cabrillo sufrió una grave caída que le ocasionaría la muerte en su viaje de regreso, pero no sin antes lograr llegar hasta lo que llamó el Cabo de la Mala Fortuna (hoy Cabo Mendocino, 200 millas al norte del actual San Francisco). Cabrillo recorrería las aguas desconocidas y costas inexploradas de la Alta California, aunque pasaría por delante de la Bahía de San Francisco sin notarlo... Azotado por fuertes tempestades y climas adversos, debe emprender su regreso, pero muere en su camino de vuelta, víctima de gangrena.

Reconocimiento de costas y territorios, alimento de mitos y desengaño son las primeras marcas de estos viajes, aunque el denominador común sea el signo de la decepción, y el nunca hallado-siempre anhelado paso interoceánico. Todas estas primeras expediciones fueron costosas y adversas, pero arrojaron los "secretos de la tierra" (León-Portilla, 1989, p.50) o la demarcación moderna del mundo. En este sentido, las tomas de posesión fueron una práctica ampliamente

extendida en la zona, aunque en la mayoría de los casos los navegantes tomaban la tierra siempre de paso y al paso. ¿Fueron entonces las Californias "conquistadas"?, ¿qué significa "conquistar" un territorio desde la cubierta de un barco?, ¿se puede tomar posesión sin desembarcar?, ¿fue California una isla? y ¿por qué siguió siendo una isla mucho después de ser península?

Los navegantes cartografiaban los contornos del continente y tomaban posesión de la tierra en función del *animus dominandi* y de reclamar los derechos españoles sobre el lugar (Morales Padrón, 2009, p. 85). En algunos casos se leía un acta desde la cubierta de una nave (el requerimiento) o se realizaba una breve ceremonia de apropiación en las playas con un número muy reducido de hombres. Aunque es ya conocido el carácter absurdo del Requerimiento, en el contexto de la temprana California toma tintes irrisorios: mientras en algunos casos solo bajaban el capitán, el escribano y dos testigos a la playa para tomar posesión de la tierra, en otros ni siquiera desembarcaban.[2] Así, desde el barco y frente a un territorio absolutamente desconocido que se extendía hasta el horizonte se "tomaba posesión" de toda la tierra que la mirada del navegante abarcara: costas, llanuras, coníferas, montañas, arenales, ríos, etcétera:

> Anduvieron barloventeando ese dicho día y la noche [...] y para tomar posesión echaron ancla en 45 brazas. No osaron ir a tierra por la mucha mar que había. [...] Pusiéronle nombre Bahía de los Pinos. (Cabrillo, 2007, p. 70)

Este es el caso de la expedición de Juan Rodríguez Cabrillo (1542-1543), quien no logra "ir a tierra" para tomar posesión de la misma, pero quien desde la cubierta de su barco deja constancia, inscribe

[2] El Requerimiento fue un documento diseñado en la corte de los Reyes católicos. Se trató de un discurso (un acta) que se leía ante un grupo o comunidad de locales, en donde se les presentaba en una lengua que no entendían una suerte de ultimátum para que reconocieran la superioridad del cristianismo y el poder político de España. En el discurso se presentaban varias demandas de sumisión para la cual no existía otra opción más que la aceptación, porque, si el grupo o comunidad las rechazaba se les declaraba la guerra.

o pone un nombre hispano al lugar y sigue su derrotero. Francisco de Ulloa (1539-1540), unos años antes, sí había logrado desembarcar para realizar dos tomas de posesión: la primera en las inmediaciones del río Fuerte (en el actual estado mexicano de Sinaloa, lugar señalado en su texto como “Río San Pedro y San Pablo”); y la segunda en el estado de Sonora, en el actual Puerto de Guaymas, bautizado en el texto como “Puerto de los Puertos”, en la “Bahía de la Posesión”. Las dos actas de posesión están firmadas por el escribano Pedro de Palencia, quien deja entrever en su texto la ceremonia realizada por el capitán en el lugar:

> El muy magnífico señor Francisco de Ulloa, teniente de gobernador y capitán de esta armada por el Ilustrísimo señor marqués del valle de Guaxaca, tomó posesión en el Puerto de los Puertos, en la Bahía de la Posesión [...] que está en altura de veinte y nueve grados y dos tercios, actual y realmente, poniendo mano en su espada, diciendo que si había alguna persona que se lo contradijese estaba presto para defender; cortando con ella árboles, arrancando piedras de una parte a otra y sacando agua del mar y echándola en la tierra.[3]

El registro de la latitud presenta el punto geográfico alcanzado –hoy sabemos que de una manera aproximada–, consignado en función de la veracidad de la información que facilita en el texto. Tanto el consignar la latitud como el poner un nombre hispano al lugar operan en el sentido antes mencionado: están en función de reclamar los derechos españoles sobre el lugar. El texto también hace referencia a los distintos gestos realizados por Ulloa. El primero de ellos es el de poner su mano en la espada, como preparándose para desenfundarla, o como “diciendo que si había alguna persona que se lo contradijese estaba presto para defender[se]”. La intención de la toma de posesión venía acompañada con la declaración de guerra en caso de no ser aceptados los términos; pero lo curioso es que no había –o al

[3] Las reproduce primero Julio Le Riverend en sus *Cartas de Relación de la conquista de América* (1946, pp. 690-695) y luego Luis Navarro García en *Francisco de Ulloa. Explorador de California y Chile Austral* (1994). La cita es de esta ultima edición, p. 233.

menos el texto no lo indica– opositor o adversario alguno en el momento. El gesto es solo parte de un protocolo.

Patricia Seed señala que los procedimientos de los españoles fueron motivo de escarnio entre ingleses, franceses, holandeses y entre los mismos españoles como es el caso de Bartolomé de Las Casas, quien dice que cuando oye el requerimiento "no sabe si reír o llorar" (Seed, 1995, p. 71). Si bien es cierto que lo absurdo de la situación debe explicarse en el marco del protocolo militar y del ritual político –y así ha sido estudiado (Pagden, 1995, p. 76; Elliott, 2006; Seed, 1995, p. 70; Morales Padrón, 2009, p. 48)–, no es menos cierto que conlleva una fuerte carga de violencia colonial: en los ojos del europeo, la tierra observada y tomada desde la distancia del barco no pertenece a "nadie" porque el navegante ve un territorio "vacío". La mirada del navegante y el acto en sí estaban validados y fundados en la concesión que el Papa había dado a la Corona española: la bula Inter Caetera del 4 de mayo de 1493 y el posterior Tratado de Tordesillas de 1494– (Pagden, 1995, p. 91). También lo estaban en el mucho más antiguo principio romano del *res nullius* ("cosa de nadie"), que fuera utilizado para apropiarse de las cosas que no han pertenecido a persona alguna y reinterpretado por el código legal castellano del siglo XIII, Siete Partidas, como un principio de ocupación mediante el uso: el primero que llegaba y ocupaba un lugar se convertía en su dueño.[4] Los primeros exploradores a las Californias navegaron océanos

[4] Partida III, Título XXVIII, Ley 29. En el mundo medieval, la base de la propiedad privada fue el *allodium* o libre ocupación, que podía ser por herencia de familia o por un acto llamado *aprisio*. Había tres tipos de *aprisio*: condal, monástico y de gente libre. Además de la propiedad privada y libre, existía el honor en compensación de servicios, que se pagaba con tierra. Este fue el principio de los feudos y del feudalismo (Bosch García, 1985. p. 23). Pagden (1995) señala que los españoles basaban su derecho de soberanía en la concesión a priori que habían recibido (pp. 76 y 91). Véase también Sanches-Barba (1992, p. 90) y Morales Padrón (2009, p. 48). Dentro de la tradición de derecho romano y germánico, Morales Padrón establece dos tipos de "tomas de posesión", la de territorios, por un lado, y la de oficio, por otro; es decir, cuando un mandatario llegaba a una nueva jurisdicción, tomaba posesión de las propiedades gubernamentales, paseándose por ellas abriendo y cerrando puertas y ventanas (2009, p. 51)

desconocidos y latitudes nunca antes alcanzadas por otros europeos y se sintieron así con el derecho de reclamar las tierras avistadas desde sus naves por el solo hecho de haber llegado allí y por el derecho que se les había concedido previamente; pero no solo es importante observar que los pueblos y culturas originarias en la zona fueron absolutamente ignorados en tanto habitantes del lugar, sino sobre todo señalar que los navegantes ni siquiera se quedaban: desembarcaban (o ni siquiera lo hacían), tomaban posesión y seguían su derrotero.

Ulloa corta árboles, mueve piedras de un lugar a otro y termina sacando agua del mar y echándola en la tierra en su ceremonia de apropiación. El acto de cortar árboles y mover las piedras puede ser interpretado como formas simbólicas de dejar una señal en el territorio, una suerte de indicación figurativa que atestigua la presencia de los españoles.[5] Esto pudiera implicar un intento de transformación sobre el lugar: el paisaje fue de alguna manera "modificado" como signo de la apropiación. Aunque dicha modificación pueda parecer también absurda en cuanto a su permanencia o su importancia, los significados deben entenderse en su dimensión de ritual político y en el hecho de que es fundamentalmente autorreferencial. En otras palabras: la marca de transformación simbólica no se establecía para los habitantes del lugar porque estos, o estaban ausentes en el momento de la ceremonia, o eran completamente ignorados en tanto dueños del lugar; o eran impelidos a aceptar los términos de los recién llegados mediante el Requerimiento. Se trata más bien de un gesto simbólico para los protagonistas de la toma de posesión y para los otros europeos (Elliott, 2006; Morales Padrón, 2009, p. 49; Pagden, 1995, p. 76).

[5] La fórmula de cortar ramas pertenece a la práctica denominada *traditio per arboribus ramum*, proveniente del derecho germánico, que se utilizaba para la transmisión de una propiedad inmueble. El pasar piedras de un lugar a otro pudiera ser una variante de la *missio in possessionem* romana o la autorización, en el derecho romano, de adquirir los bienes de otra persona. Una de las formas de traspaso simbólico de la propiedad en esta tradición se hacía tomando un terrón de tierra como prueba de concesión (Morales Padrón, 2009, p. 49).

Hernán Cortés en su tercera expedición (1535) también toma posesión del territorio californiano para fundar la colonia Santa Cruz, en la actual Bahía de La Paz. En su toma de posesión del territorio Cortés camina de un lado a otro por la tierra marcando y cortando árboles con su espada. Entre estos y otros gestos que consigna el escribano real Martín de Castro, también anota el de poner el nombre al lugar. Al respecto, el último de los actos que acompañan la toma de posesión de Ulloa es una especie de bautismo propiamente dicho: sacando agua del mar y echándola en la tierra. Ulloa deposita simbólicamente agua sobre la tierra californiana, gesto último que pudiera representar la muerte y el nacimiento a un nuevo orden. Este aspecto de la ceremonia tiene su correlación en el texto que narra el viaje, en donde se deja constancia, se inscribe, o se le da un nombre hispano al lugar. Sin embargo, este "nuevo orden" (dar un nombre es dar un orden) no tuvo su correlato en una presencia concreta en la zona por los subsecuentes 150 años, así como tampoco lo tuvo la colonia Santa Cruz fundada por Cortés, que tuvo que ser abandonada un año después. Las Californias fueron transitadas, transcritas y trasladadas al relato y al mapa, y de esta manera incorporadas al "dominio" de lo familiar-hispano, pero es común olvidar que los primeros navegantes que arribaron no estuvieron aquí por mucho tiempo. Como señalan Beebe & Senkewicz (2001), los tempranos exploradores "*were simply passing through*" (simplemente pasaban por ahí) (p. XVII): llegan por mar y por mar se van para llegar por tierra más un siglo más tarde. Solo a finales del siglo XVII, con las Misiones, los establecimientos en la zona se convierten en poblaciones estables.

En lo que podemos llamar la historia post-contacto, la Antigua California fue primero territorio español y luego mexicano, hasta que en 1850 la Alta California fue anexada como un Estado de la Unión/Estados Unidos. Pero en el temprano siglo XVI, California fue una más de las tantas conquistas imposibles, en donde la lejanía funciona como un lente que proyecta sueños y expectativas. Eso explica que aún después de esta primera etapa de exploración

y "apropiación" del territorio al dominio de lo familiar-europeo, California siga cubierta por un manto de especulaciones. Las primeras expediciones del siglo XVI –las de Cortés y las del virrey Mendoza– tuvieron la misión de dibujar los relieves costeros y conocer los mares, y si bien no se conservan en todos los casos, es de suponer también que arrojaron mapas e información geográfica, producto o resultado de los viajes, y que dicha información se acopió en los centros de información colonial referente al comercio y la navegación con América, como la Casa de Contratación de Sevilla. De allí que en muy tempranos mapas aparezcan ya los límites peninsulares de California (véase por ejemplo el mapa de Sebastián Caboto de 1544 o el de Batista Agnese de 1544).

En este momento (mediados de siglo XVI) la región parece ser a grandes rasgos lo que es. Mientras tanto, los españoles había logrado establecer la ruta de comercio con Asia y a partir de entonces el interés por California se disipa por algunos años porque se desplaza hacia la Manila. Después de que Miguel Lopez de Legazpi llega a las Filipinas y Andrés de Urdaneta descubre el camino del tornaviaje, se inician los viajes regulares del Galeón de Manila en 1565. Allí es cuando el interés por las Californias se aviva nuevamente, con la esperanza de encontrar un puerto de escala intermedia para el galeón. Allí es también cuando se sucede la segunda etapa de exploraciones marítimas a California, donde destacan principalmente los viajes del capitán Sebastián Vizcaíno. Y es aquí también cuando la información obtenida en la primera etapa de exploración desaparece virtualmente, y California se convierte en una isla.

Tiempo antes las expediciones organizadas por el Virrey Mendoza habían arrojado una información geográfica puntual: California no era isla, "sino punta de tierra firme".[6] A pesar de esto, tendrán

[6] La expedición de 1540 del capitán Hernando de Alarcón había dejado una carta enterrada en la rivera del Río Colorado con esta información. Sorprendente es que un grupo de españoles encuentra las cartas enterradas. Se trató de un grupo de avanzada de la expedición de Coronado y gracias a esta expedición y el texto que la narra –Relación de la Jornada de Cíbola, escrita por el padre Pedro Castañeda de

que pasar 206 años para que esta información quede finalmente establecida y libre de polémicas, cuando en 1747 Fernando VI emite una cédula real dando por terminada la discusión: "California no es una isla" (Polk, 1991, pp. 289-90). El océano fue también una geografía habitada por las maravillas que los europeos esperaban encontrar (Greemblat, 1992) y California una isla buscada pero ausente en el siglo XVI, aparecida en el siglo XVII y desvanecida en el XVIII. Después de 1540 y por los subsiguientes 60 años, California fue una península y el Golfo de California o Mar de Cortés un callejón sin salida; pero a partir de la primera mitad del siglo XVII, y por casi un siglo, California fue nuevamente una gigantesca y colosal isla, separada del continente por un apretado y ondulante estrecho de agua. En otro lugar reflexioné sobre las múltiples explicaciones a este hecho (Rodríguez, 2021) pero aquí quiero llamar la atención sobre la idea de que California fue en el siglo XVI una configuración de ilusiones; una tierra de sueños y conquistas imposibles. Y es que incluso antes de que California fuera un lugar en el mundo era ya un lugar de fantasía en la literatura de la época. Garcí Rodríguez de Montalvo en la Sergas de Esplandián (1510) cuenta las aventuras del joven caballero, hijo de Amadís de Gaula. En ellas describe una isla rica en oro y contigua a las Indias: una isla gobernada por una reina y poblada de mujeres llamada California. Esta isla de ensueños se convierte en un lugar concreto en el siglo XVI, pero en una suerte de danza del deseo sigue siendo parte de la cartografía especulativa por más de dos siglos. La sospechaban isla cuando esperaban encontrar un camino corto a las Indias, una isla que desaparecía luego, pero solo para volver a convertirse en promesa tiempo después.

California continuó siendo polo de empresas imposibles por muchos siglos más. Desde la búsqueda del nunca encontrado paso, pasando por las Misiones del siglo XVIII, continuando por la Fiebre

Nájera– conocemos este dato. Para el tema de las cartas enterradas véase mi intervención en Primera y Segunda Ronda "Prácticas de archivo: teorías, materialidades, sensibilidades" (2020) y también Rodríguez (2018).

del Oro del siglo XIX y la promesa del lugar ideal para producir películas (Hollywood) en el XX, California ha sido siempre un repositorio de anhelos. Incluso en el presente, la promisión frenética de los desarrolladores tecnológicos (Syllicon Valley) sigue construyendo la quimera de un lugar donde todo es posible; claro que la realidad de entonces y de ahora fue y es mucho más compleja y llena de desilusiones. Pese al imaginario-promesa que acompaña a las Californias desde tiempos tempranos, las "tomas de posesión" fueron y siguen siendo simbólicas en esta tierra en más de un sentido: la abundancia es de unos pocos y los sueños y anhelos de muchos se destruyen en un presente irrevocable de desigualdades económicas y cambio climático. El imaginario-promesa permanece, pero solo porque siempre habrá una conquista imposible por delante.

Bibliografía

Beebe, Rose Marie y Robert M. Senkewicz (2001). *Lands of Promise and Despair. Chronicles of Eraly California, 1535-1846*. Berkeley: Santa Clara University-Heyday Books.

Bosch García, Carlos (1985). *Tres ciclos de navegación mundial se concentraron en América*. México: UNAM.

Cabrillo, Juan Rodríguez (2007). Relación del descubrimiento que hizo Juan Rodríguez de Cabrillo, navegando por la contracosta del Mar del Sur al Norte, hecha por Juan Páez. En Carlos Lazcano Sahagún (ed.), *Más allá de la Antigua California. La navegación de Juan Rodríguez Cabrillo 1542-1543*. Ensenada: Fundación Barca.

Elliott, John H. (2006). *Empires of the Atlantic World*, Ann Harbor: Yale University Press.

García Navarro, Luis (1994). *Francisco de Ulloa. Explorador de California y Chile Austral.* Badajoz: Diputación de Badajoz.

Greenblatt, Sthephen (1992). *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World.* Chicago: University of Chicago.

Kelsey, Harry (1986). *Juan Rodríguez de Cabrillo*. San Marino: Huntington Library.

León-Portilla, Miguel (1989). *Cartografía y crónicas de la antigua California.* México: UNAM.

Le Riverend, Julio (1946). *Cartas de relación de la conquista de América*. México: Editorial Nueva España.

Morales Padrón, Francisco (2009). *Descubrimiento, toma de posesión, conquista.* Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria.

Pagden, Anthony (1995). *Lords of All the World: Ideologies of the Empire in Spain, Britain and France 1500-1800.* New Haven: Yale University.

Polk, Dora (1991). *The Island of Californias. A history of the Myth.* Lincoln: University of Nebraska.

Rodríguez, Jimena N. (2018*). Escribir desde el océano. La navegación de Hernando de Alarcón y otras retóricas del andar por el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.

Rodríguez, Jimena (2021). De estrechos, ancones, islas y penínsulas: California y la geografía del deseo. Dossier: Archivo y discurso en los bordes del Imperio, Esperanza López Parada y Valeria Añón (coords.), *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XLVII (93), 117-136.

Rodríguez, Jimena (2020). Primera y Segunda Ronda "Prácticas de archivo: teorías, materialidades, sensibilidades". Debates/Intervenciones. *Corpus. Archivos visuales de la alteridad americana,* 10(2).

Sanches-Barba, Mario (1992). *El mar en la historia de América*. Madrid: Mapfre.

Seed, Patricia (1995). *Ceremonies of Possession in Europe's conquest of the New World 1492-1640.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wagner, Henry (1941). *Juan Rodríguez de Cabrillo: Discoverer of the Coast of California*. San Francisco: California Historical Society.

Repensar la conquista desde el armado de archivos patrióticos ilustrados

Los trabajos de Francisco Javier Clavijero y de Juan Bautista Muñoz

Mariana Rosetti

Las patrias, los archivos y las ilustraciones

En su conocido estudio *Constructing the criollo archive* (2000), Antony Higgins sostiene que los criollos buscaron constituir un archivo, un cuerpo de conocimiento, como base teórica para reclamar por su autoridad y poder dentro del sistema colonial. Es decir, el archivo para el criollo actuó como aparato de legitimación del poder (2000, p. X). A su vez, y en profundización de esa postura, Higgins afirma que la articulación de una subjetividad diferenciada criolla no está basada tanto en la divergencia étnica o lingüística como en el trabajo de catalogación e interpretación de la información que concierne a la historia cultural de México y que los movimientos y mutaciones del sujeto criollo están inextricablemente ligados a las prácticas de acumulación y producción del conocimiento (2000, p. XIII).

En relación con la perspectiva de Higgins sobre el peso del archivo en la construcción de subjetividad criolla, nos interesa rescatar el trabajo de Iván Escamilla que pone en diálogo la importancia del saber entre las elites letradas y coloniales de Nueva España y su particular forma de practicar la Ilustración. Para este investigador, la Ilustración en Hispanoamérica, y en especial en Nueva España, debe analizarse como una actitud ilustrada y no tanto lecturas concretas o discursos ejemplificadores:

> Quizás lo que debemos encontrar es una *actitud ilustrada* ante la lectura y las lecturas [...] indagar acerca de la modificación de los discursos y las prácticas tradicionales; imaginamos una modernidad autóctona, cuando tendríamos que entenderle también *como respuesta y reto a estímulos externos* [...] influidos por una teleología liberal, pretendemos encontrar una ilustración secular y secularizante, cuando quizás tengamos que enfrentarnos con una *Ilustración eclesiástica.* (2010, p. 112)

Esta observación coincide con la de Roberto Di Stefano sobre el diálogo complejo y rico entre la Ilustración y el catolicismo en el siglo XVIII iberoamericano: “La Ilustración, como dijo Kant, es una actitud: *sapere aude*, y así lo entendían, según creo, los ilustrados iberoamericanos cuando afirmaban que podía uno animarse a saber sin tener que tirar por la borda las creencias religiosas de sus padres” (2016, p. 28).

Las investigaciones sobre los vínculos entre el período ilustrado, una forma de leer los documentos y la creación de archivos es reformulada por Cañizares Esguerra que en su obra *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo* (2007) trabaja con la problemática de las ilustraciones –tanto hispanoamericanas como peninsulares– en vínculo con la necesaria creación de archivos que se sostienen en epistemologías patrióticas. Así, Cañizares entiende esta categoría como un tipo particular de epistemología o conocimiento con determinadas características:

> un discurso eclesiástico y aristócrata ligado a un conocimiento histórico en que las fuentes se juzgaban de acuerdo con una escala móvil de credibilidad, la cual, a su vez, estaba vinculada a jerarquías raciales y sociales [...] De acuerdo con esta peculiar perspectiva, los defectos historiográficos del pasado se atribuían al uso inadecuado que se hizo de buenas fuentes amerindias. Los epistemólogos patriotas argumentaron que las primeras historias se habían basado en el testimonio erróneo de plebeyos amerindios coloniales o en relatos confiables de los nobles amerindios precolombinos o de principios de la colonia pero que fueron malinterpretados. Distinguir entre el testimonio de informantes amerindios de clase alta y el de los plebeyos era fundamental para la nueva historiografía hispanoamericana. (2007, pp. 24-25)

En diálogo con un tipo particular de recolección y organización de documentos del pasado, Cañizares sostiene que esta nueva epistemología –o epistemologías, según nuestra propuesta– "buscó reforzar los privilegios corporativos y estamentos sociales del antiguo régimen, no destruirlo. Además, fue un discurso típicamente clerical, cargado de valores religiosos, la antítesis de la modernidad" (2007, pp. 448-449).

Esta conexión entre una forma de leer los documentos del pasado que tuvieron ciertos letrados, sin por ello renegar o alejarse de los privilegios corporativos y estamentos sociales del antiguo régimen, es la misma que propone Gabriel Entin para entender el patriotismo americano de fines del siglo XVIII en distintas latitudes de la Monarquía española:

> [L]os dominios americanos incorporados desde 1519 a la Corona de Castilla, oscilarán entre su consideración de reinos y su comprensión como colonias, noción descriptiva que adquiriría una dimensión conceptual "socio-política negativa" bajo la cual se interpretaría el propio status de América en la Monarquía. A fin del siglo XVIII, los ilustrados peninsulares asimilarían la patria común ya no a todos los dominios monárquicos, sino a la nación, entendida como una realidad que, por sus instituciones, leyes e historia, era estrictamente

> europea [...] división de hecho entre españoles europeos y americanos. (2013, p. 22)

Según los estudios esgrimidos, con los cuales coincidimos, patria-archivo e Ilustración actúan a fines del siglo XVIII como una forma de leer e interpretar, organizar historias y documentos del pasado con el objetivo primordial de planificar identidades político-culturales dentro de la Monarquía española. Lo que consideramos esencial es que esas identidades armadas desde el plano discursivo se construyeron con el objeto de refutar lecturas denigratorias de estudios de historiadores filósofos del norte de Europa que asociaban a la Monarquía española y su accionar colonizador de forma decadente. En estos estudios se desarrollaron tópicos de degradación e inmadurez americanos elaborados por ilustrados europeos como Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) y Cornelius de Pauw (1739-1799) entre otros filósofos europeos del siglo XVIII[1]. Al respecto, Carlos Jáuregui nos aporta una lectura contextual bien clara sobre las tensiones culturales y políticas que vivieron los americanos debido a las investigaciones de estos científicos europeos:

> El paradigma teórico de la historia natural de Buffon, la etnografía de la periferia de De Pauw, o la distribución geo-determinista de la historia de Robertson, tendrían repercusión en la que Gerbi llamó la "querella sobre el Nuevo Mundo", que se extiende entre 1750 y 1900. Desde el punto de vista latinoamericano en esta polémica se pusieron en juego las aporías y delicados (des)equilibrios entre las reivindicaciones criollas y americanistas del espíritu ilustrado y progresista, y el cientificismo determinista eurocéntrico de la Ilustración [...] En

[1] La observación que hizo De Pauw en su estudio *Recherches philosophiques sur les Américains* (1771) al presentar al continente americano como un pantano que acaba de salir de las aguas, bien podría parangonarse (a la hora de pensar las carencias intelectuales que este pensador destaca sobre los habitantes de estos suelos), con la imagen de arenas movedizas que no solo impedirían el crecimiento de vegetación y la posibilidad de edificación sobre ellas sino que también aprehenderían a los seres que pisan estos terrenos, los enmudecerían y perderían. Las distintas miradas ilustradas y críticas sobre el continente americano han sido trabajadas por Antonello Gerbi en su obra *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, 1982.

> otras palabras, esta polémica –que no era sistémica, cohesionada ni unívoca– pone en evidencia el drama del *occidentalismo periférico* de las elites ilustradas americanas, signatarias y a la vez impugnadoras de los presupuestos centro-periféricos deterministas, racistas y coloniales del *progreso.* (2008, p. 229)[2]

En este artículo analizamos la conformación de archivos patrióticos de americanos como fue el caso de Clavijero, pero ampliamos el panorama –como también lo hizo en su momento Cañizares Esguerra (2007)– de la mano del trabajo epistemológico de Muñoz y su creación del Archivo de Indias en 1785. Nuestro objetivo es establecer analogías y armar puentes de sentido y de metodología de trabajo entre representantes de patrias diversas. Estos letrados configuraron y concibieron el armado de archivos y narrativas históricas a fines del siglo XVIII con el propósito de repensar el proceso de Conquista española y su legado político-cultural. Estos tres pensadores, a su vez, han planteado un trabajo de lectura de fuentes, recopilación de documentos y, sobre todo, conciben su trabajo sobre la base de la interpretación y edición de los documentos y autores diversos –varios de ellos contemporáneos con los cuales polemizan. Para ellos, como para muchos otros ilustrados, la recuperación del pasado se concretaba a partir de narraciones históricas, la organización de archivos y la refutación de posturas de otros historiadores contemporáneos. Entendemos y nominamos estos enfrentamientos como disputas del Nuevo Mundo sobre la gloria de la conquista española ya que, tanto de un lado del Atlántico como del otro, dentro de los territorios de la Monarquía española ciertos sectores letrados lucharon por defender su patria a través de la construcción de un lugar de enunciación de lectura e interpretación de documentos en pos de repensar los valores y el legado de la conquista española.[3] Todos estos sectores cues-

[2] Jáuregui cita a Antonello Gerbi (1982, p. 394).

[3] “La participación de la periferia en la defensa de la conducta de España en las Indias es particularmente sorprendente, no sólo porque España era un conglomerado de reinos relativamente autónomos, sino también porque gran parte de la periferia había

tionaron o pusieron en tela de juicio el valor glorioso de este proceso de religioso, militar y jurídico instrumentado por los conquistadores. Es decir, el concepto de gloria es aislado, separado, del accionar estratégico militar para asociarlo a aspectos divergentes que analizaremos en los casos seleccionados.

Clavijero: narrar la historia entre la providencia y la ambigüedad

En el libro IX de su *Historia antigua de México*, Clavijero detiene su narración para aclarar:

> Bien conozco que los lectores percibirán, al leer y reflexionar en las circunstancias de este extraordinario suceso, la misma displicencia que yo siento al escribirlo; pero es preciso adorar en éste y en otros sucesos de nuestra historia los altísimos consejos de la Divina Providencia, que tomó a los españoles por instrumentos de su justicia y de su misericordia para con aquellas naciones, castigando en unos la superstición y la crueldad, e iluminando a los demás con la luz del Evangelio. No nos cansaremos jamás de inculcar esta verdad y de dar a conocer, aun en las acciones más desarregladas de las criaturas, la bondad, la sabiduría y la omnipotencia del Creador. ([1780] 2009, p. 484)

Este procedimiento de Clavijero de detener la narración o descripción histórica para establecer una distancia con respecto a los sucesos y el accionar de los conquistadores se repite una y otra vez a lo largo de los libros VIII a X –libro en el que se encuentran las disertaciones sobre los tesoros americanos en refutación de la mirada de ciertos ilustrados europeos como De Pauw, Raynal o Robertson. Destacamos que esta puesta en escena de la duda del historiador se presenta específicamente en el momento en el cual este letrado debe

---

estado excluida de los que para fines prácticos había la aventura colonial castellana en el Nuevo Mundo (aragoneses, valencianos, catalanes)" (Cañizares, 2007, p. 356).

dar cuenta del proceso de conquista de los españoles en México, es decir, en sus libros previos que trabaja de forma minuciosa la forma de vida de los aztecas, su asentamiento, su cultura, religión, comercio, y demás, no aparece esta duda metódica que detiene el relato y que apela a un lector que se sorprende al igual que el narrador. Esta detención del relato la utiliza Clavijero, no solo para cuestionar el accionar conquistador, sino también para poner en duda la entrega y sumisión ingenua de los indígenas –en especial de Moctezuma– frente al poder de los españoles:

> No hay duda que en esta y otras muchas ocasiones que se irán viendo en la historia pudo fácilmente Moctezuma deshacerse de aquellos pocos extranjeros de quienes tanto se recelaba; pero Dios los conservaba para instrumentos de su justicia, sirviéndose de sus armas para vengar la superstición, la crueldad y los otros delitos con que aquellas naciones habían provocado por tanto tiempo su indignación. No pretendemos por esto justificar la intención y la conducta de los conquistadores; pero tampoco podemos menos de reconocer en la serie de la conquista, a pesar de la incredulidad, la mano de Dios que iba disponiendo las cosas de aquel imperio a su ruina y se servía de los mismos desaciertos de los hombres para los altos fines de su Providencia. (Libro VIII, p. 429)

En su fundamental estudio de la *Historia* de Clavijero, Padgen sostiene que esta obra, a diferencia de las otras escritas por jesuitas exiliados, es "un producto típico del siglo XVIII" (1990, p. 154). En otras palabras, Padgen considera que Clavijero da una explicación "absolutamente secular de la causalidad en los asuntos humanos" (1991, p. 155) a fin de contrarrestar la mirada de historiadores como Acosta o Torquemada quienes en sus escritos habían apelado al poder del demonio en la vida y hechos de los indígenas. Para estos historiadores o narradores religiosos, la conquista salvaría a los indígenas de los actos demoníacos y los conquistadores y misioneros ejercerían el rol de hombres sagrados.[4] Según Padgen, en el relato de Clavijero los hombres eran seres ra-

[4] "Para 1552, a sesenta años de la conquista, y luego de desembarcadas las milicias evangelizadoras y de producidos los bautismos y las conversiones masivas, quemas

cionales dotados de libre albedrío, y "toda explicación de las acciones humanas tenía que hacerse en términos puramente humanos" (1991, p. 155).

Sin desmentir ni refutar la mirada de Padgen, nos gustaría reformular la caracterización que hace al pensar la explicación de Clavijero como secularizante, para trasladar esa secularización a la metodología de trabajo de este letrado criollo, específicamente en lo tocante a su configuración como intérprete adecuado para seleccionar momentos o sucesos determinados, manejar los tiempos e hilos del relato y, sobre todo, configurar un listado-inventario sarcástico sobre autores a tener presentes que han narrado los sucesos de la conquista. Es decir, lo secularizante o ilustrado de Clavijero no fue la explicación de la conquista o su justificación ya que para él los sucesos fueron obra de Dios, lo que señala como novedoso es que los conquistadores no son más que meros instrumentos de la voluntad divina. Y lo son en determinadas situaciones y contextos: así, Cortés es por momentos un ser hábil y magnánimo y, por otros, un ser desmedido y desbocado:

> Su celo de la religión no era inferior a la inviolable fidelidad que guardó a su soberano; pero el esplendor de estas y otras buenas cualidades que lo elevaron a la clase de los héroes se amortiguó con algunas acciones indignas de la grandeza de su alma [...] su empeño u obstinación en llevar adelante sus empresas, y el temor de menoscabar su fortuna, le hicieron faltar algunas veces a la justicia, a la gratitud y a la humanidad. Mas ¿qué conquistador formado en la escuela del mundo ha poseído jamás el heroísmo sin graves defectos? (Libro VIII, p. 418)

Acciones heroicas amortiguadas por la escuela del mundo. En este sentido, Clavijero, recurre en sus descripciones y narración de Cortés y del episodio de la conquista a retratos ambiguos en los que la gloria

---

de códices y destrucción de templos e "ídolos", el demonio andaba aún, de acuerdo con la versión del historiador oficial del emperador Carlos V, suelto por América y conversando con los indígenas" (Solodkow, 2010, p. 179).

del suceso se pone en cuestión –sin desmerecerla, pero sí para reflexionar sobre los instrumentos que la hicieron posible.

Sobre la metodología ilustrada de reconstrucción de los sucesos y de inventario de las fuentes, rescatamos los estudios de Karl Kohut (2006) y de Carolina Ibarra (2015), quienes analizan la apertura que ha tenido la obra en relación con su configuración y armado como un debate atlántico con diversos matices (Ibarra, p. 305) entre Clavijero y los ilustrados europeos –tanto del norte como peninsulares. Este letrado concibe la historia de forma polémica, es por eso por lo que la coronación de la conquista, su consolidación, no sería la narración del período virreinal, sino las disputas o siete disertaciones que elabora Clavijero en pos de defender aspectos de la vida mexicana y con ello americana. Al respecto, Kohut señala dos aspectos fundamentales, y novedosos, de la escritura de Clavijero que convocan nuestra atención: el uso de la ironía y el sarcasmo en varios pasajes de su escritura histórica y la necesidad de defender a la Monarquía española de la construcción de la conquista como una desgracia, tanto para los conquistadores como para los conquistados: "la destrucción causada en las tierras descubiertas es la cara oscura de la superioridad de los europeos. Ante esto De Pauw no duda en declarar que mejor vale abandonar a los "salvajes" a su triste destino, para que al menos puedan vivir pacíficamente" (2006, p. 77)[5].

Hay muchísimo para hablar y destacar sobre el armado de un archivo patriótico en la obra histórica de Clavijero. Sin embargo, terminaremos este apartado con dos secciones de la escritura de esta *Historia* que recupera la edición de Mariano Cuevas de 1964 y que unifica la escritura primigenia de Clavijero de su borrador en castellano (pensada para sus pares letrados criollos y que no se publicó en vida de este letrado criollo) y la versión que se publicó y circuló que fue la italiana de Cesena en 1780-1781. De su borrador vemos que le

[5] Al respecto, Ibarra analiza los escritos de Ramón Diosdado Caballero y de Juan Bautista Muñoz que obstaculizaron la publicación en español de la obra de Clavijero en virtud de "la defensa de la patria española, tan ofendida en los tiempos recientes por la intelectualidad ilustrada" (2015, p. 302).

dedica su escrito a "La Real y Pontificia Universidad de México". Esta dedicatoria busca dar cuenta del servicio que puedan seguir los otros letrados como guías de la patria y hace una advertencia, llamado directo a estos pares para que recuperen y custodien los monumentos mexicanos:

> Yo espero que vosotros, que sois en ese reino los custodios de las ciencias, trataréis de conservar los restos de las antigüedades de nuestra patria, formando en el magnífico edificio de la Universidad, un museo no menos útil que curioso, en donde se recojan las estatuas antiguas que se conservan o que se vayan descubriendo en las excavaciones, las armas, las obras de mosaico y otros objetos semejantes; las pinturas mexicanas esparcidas por varias partes, y, sobre todo, los manuscritos [...] Lo que hace pocos años hizo un curioso y erudito extranjero (el caballero Boturini) nos indica lo que podrían hacer nuestros compatriotas, si la diligencia y cuerda industria unieran aquella prudencia que se necesita para sacar esta clase de documentos de manos de los indios. (2009, p. XVIII)

Es importante la mención que hace Clavijero de Lorenzo de Boturini, quien en 1746 publica su escrito *Idea de una nueva historia de la América septentrional*, obra que se sostiene sobre un catálogo de documentos –compuestos por mapas, pinturas y escritos– que este letrado italiano llamará *Museo Indiano*. Este catálogo o inventario tenía por objeto revalorizar los documentos sobre la tradición guadalupana, perdidos o diseminados por todo el reino de Nueva España. Desde la elección del nombre que le coloca a su catálogo hasta las indicaciones que da para acercarse a los documentos que lo conforman, observamos que Boturini consideraba a estos elementos como objetos a valorar, admirar y apreciar cual pinturas o cuadros únicos y excepcionales. En contraposición a esta valoración, destacamos el procedimiento de catalogación y descripción que hace Clavijero sobre las fuentes que utiliza para conformar su *Historia*, inventario que figura en la segunda versión escrita en italiano y que piensa como listado a ser leído por un público foráneo que desconoce la totalidad

y diversidad de autores que trabajaron sobre la antigüedad mexicana y el proceso de Conquista. Así, observamos un traslado del tipo de archivo que quería construir: en un primer momento su archivo se pensó como un museo que a reconstruir por los letrados mexicanos pertenecientes a la universidad. Luego, al ser requerida su obra efectivamente por un público europeo, su servicio a la patria mexicana devino en un catálogo irónico de intérpretes de las riquezas mexicanas del siglo XVI, XVII y XVIII. Este catálogo tiene un gesto plenamente innovador ya que equipara la autoridad de los intérpretes indígenas y mestizos con la de los europeos[6] y, lo que es más convocante, muchos de los intérpretes europeos son presentados por Clavijero de forma corrosiva por ser lectores deficientes de las riquezas mexicanas:

> Bernal Díaz del Castillo, soldado conquistador [...] algunas veces no sabe explicar las cosas por razón de su falta de literatura, y algunas veces manifiesta haberse olvidado los hechos, sin duda por haber escrito muchos años después de la conquista [...]; Antonio de Herrera, cronista real de las Indias [...] en lo que respecta a los mexicanos, copia por lo común las noticias de Acosta y de Gómara. Su método, pues, como el de todos los rigorosos analistas, es desagradable a los afectos de la historia, pues a cada paso se interrumpe la narración de cualquier hecho con la relación de otros acontecimientos muy distintos. (2009, pp. XXV, XXX)

Frente al método de narración histórica de los cronistas o historiadores españoles, digresivo e interrumpido con acontecimientos banales, Clavijero estipula una metodología de escritura similar con la diferencia que las detenciones de la narración de su historia plantean ambigüedades en los retratos de los intérpretes y ejecutores de

[6] A modo de ejemplo, citamos algunos casos de intérpretes: “Cristóbal del Castillo: mestizo mexicano. Escribió la historia del viaje de los aztecas o mexicanos al país de Anáhuac [...] Fernando de Alva Ixtlixóchitl: texcocano [...] El autor fue tan cauto en escribir que para quitar toda sospecha de ficción, hizo constar legalmente la conformidad de sus relaciones con las pinturas históricas que había heredado de sus nobilísimos antepasados” (2009, p. XXVIII).

la conquista. Es decir, este letrado criollo apela a la misma metodología de escritura para evidenciar fisuras en los hombres que instrumentaron el proceso de conquista de México poniendo en tela de juicio la gloria humana de la conquista mexicana.

Muñoz: el Archivo de Indias y su historia incompleta de la conquista española

Cañizares Esguerra nos cuenta cómo el surgimiento del Archivo de Indias de la mano de Juan Bautista Muñoz fue producto de la fisura entre la Academia de Historia y el Consejo de Indias, hecho que produjo interminables debates metodológicos improductivos (2007, p. 296). Se fundó una nueva institución, el Archivo de Indias, para reunir, cobijar y preservar los documentos relacionados con la historia hispanoamericana. Los motivos de creación de este archivo fueron, por un lado, la centralización borbónica y la necesidad de reforzar, resignificar el patriotismo español, muy vapuleado por las disputas y polémicas iniciadas con las obras de los ilustrados europeos como Buffon, De Pauw o Raynal. En palabras de Cañizares Esguerra: "la facción valenciana encabezada por el cosmógrafo real Juan Bautista Muñoz argumentó que la única manera de escribir una historia verídica y objetiva del Nuevo Mundo era basándose en las fuentes "públicas" o primarias, no publicaciones impresas cuyo propósito original era persuadir mecenas y promover causas particulares" (2007, p. 298).

Muñoz también emprendió la escritura de una nueva historia de América, a pesar de que se publicó solo uno de la serie de catorce volúmenes que propuso. La facción de Campomanes –entonces presidente de la Academia de Historia– hizo todo lo posible para evitar la publicación de la historia de Muñoz, quien también tuvo que enfrentarse con un tercer grupo que competía por la atención de la corona, un grupo de jesuitas catalanes en el exilio de Italia –Nuix y Diosdado Caballero– (Cañizares Esguerra, p. 298).

La labor de Muñoz evidencia el poder que configuró el archivo de recuperar y cuestionar los trabajos de protohistoriadores del siglo XVI. En otras palabras, las categorías de los verdadero y de lo nuevo se unen con el concepto de patria según Muñoz y van de la mano de un proceso de reorganización política tendente a centralizar los documentos valiosos y probatorios del poder de la Monarquía española. Como observa Cañizares, el patriotismo y la escritura de una nueva historia estaban para Muñoz íntimamente relacionados, pues la verdad de las obras de España en el Nuevo Mundo solo podía salir a la luz luego de acumular meticulosamente fuentes nuevas (2007, p. 339). Según Muñoz, el problema de todas las historias previas de las Indias no era tanto el que estuvieran basadas en el testimonio de testigos ignorantes y poco confiables, sino en que carecían de bases documentales sólidas: "la verdadera historia de las Indias sólo surgirá analizando los documentos inéditos que aún no se han utilizado" (Cañizares Esguerra, 2007, p. 340).

En el prefacio de su *Historia del Nuevo Mundo*, Muñoz descartó todas las crónicas del Nuevo Mundo del siglo XVI. Criticó las obras de Sepúlveda, de Anglería, de López de Gómara y hasta Herrera, solo perdonó el manuscrito de *Historia de las Indias* de Las Casas –compilado en 1550-1553– y el manuscrito de Fernando Colón sobre la vida de su padre Cristóbal Colón. Por el contrario, este historiador valenciano consideraba al archivo como inventario de la verdad, como recinto al que se debía recurrir para recuperar el pasado: "en los numerosos documentos y manuscritos inéditos tirados en los estantes de los archivos y en bibliotecas privadas, decía Muñoz, había pruebas de que España había transformado la historia de la navegación y el comercio europeos. Los documentos también revelaban algo que otros europeos negaban: las profundas contribuciones filosóficas de España" (Cañizares Esguerra, 2007, p. 335).

En 1793 se publica el primer y único volumen de la *Historia del Nuevo Mundo.* Rescatamos partes de su prólogo en el cual cuenta sobre la titánica tarea que conllevó construir un archivo en base a documentos dispersos y, en algunas ocasiones, ocultos a los ojos de las autoridades de la Monarquía:

> Dióseme el simple encargo de escribir la presente historia, sin jamás agregar por escrito ni de palabra la más leve prevención o insinuación acerca del modo: quedando a mi entero arbitrio o libertad las cosas, la disposición, el estilo. La misma libertad he gozado en orden a los medios de conseguir todo género de papeles [...] poner en *clara luz la verdad exacta* [...] suspendía el juicio cuanto a este archivo general, deseoso y confiado de hallar en él grandes riquezas. Efectivamente, encontré un tesoro: que así puede llamarse un cúmulo de papeles originales de toda especie como sepultados allí, de que no se tenían idea. León Pinelo reconoció algunos pocos, y dio razón de sus títulos: partecilla demasiado pequeña para *venir en conocimiento del cuerpo*. Determiné hacer en mi historia lo que han practicado en distintas ciencias naturales los filósofos a quienes justamente denominan restauradores. Púseme en el estado de una duda universal sobre cuanto se había publicado en la materia, con firme resolución de apurar la verdad de los hechos y sus circunstancias hasta donde fuese posible en fuerza de documentos ciertos e incontrastables: resolución que he llevado siempre adelante sin desmayar por lo arduo del trabajo, lo prolijo y difícil de las navegaciones. (1793, pp. III, IV, V) (Énfasis nuestros)

Poner en clara luz la verdad exacta a fin de venir en conocimiento del cuerpo. El cuerpo al que hace referencia Muñoz no es otro que el poder del archivo en pos de la defensa del Imperio español en lucha contra otras potencias y poderes europeos. Para lograrlo recurre este historiador a sus conocimientos de Cosmógrafo Mayor de Indias, rol que cumplió por muchos años. Como bien lo explica Santa Arias el foco espacial es indispensable a fines del siglo XVIII, para recontextualizar, resituar, el dominio español sobre sus territorios y para, así, resignificar la fuerza de la patria española: "este volumen polémico, como muchas otras historias europeas del período, conectaba la geografía, la política y las aspiraciones imperiales en un relato histórico que evidenciaba la agenda de defensa nacional y patriótica de la España imperial" (2007, p. 127)[7].

[7] Traducción nuestra.

Sobre los objetivos que se impuso este letrado a la hora de escribir su narración, Bas Martin sostiene: “[s]e propuso Muñoz escribir una Historia de América que pusiera fin a las críticas extranjeras y aún nacionales a la actuación de España en el continente americano. Una historia objetiva [...] que esclarezca la realidad de los hechos” (2000, p. 31).

Lo que nos llama la atención de la obra de Muñoz es que su trabajo de catalogación y organización del archivo no tuvo su correlato en una escritura histórica que se enfrentara y disputara con las versiones denigratorias de la conquista española. Es decir, el primer volumen de la obra de Muñoz trabaja sobre el descubrimiento de Colón y sus viajes, no llega a la figura de Cortés y las problemáticas de su proceso conquistador. Del plan de catorce volúmenes, solo pudo publicar la primera parte del encuentro entre europeos y americanos. No es para menos, ya que el legado que dejó en catalogación y organización documental es monumental, sin embargo, la narración histórica sobre la conquista está incompleta, no logra entrar en las disputas del Nuevo Mundo en lo tocante a dar una respuesta histórica sobre los aspectos jurídico, religioso o político del proceso conquistador. Sin desmerecer la labor de este letrado, observamos, de todas formas, que el patriotismo que planteó profundizó en la recuperación de los documentos, en la reunión y salvaguarda de estos antes que en la divulgación de su contenido.

Coda: La conquista como espacio discursivo fundador de archivos patrióticos

El análisis de los procedimientos y metodologías llevados a cabo por Clavijero y Muñoz a finales del siglo XVIII nos permite observar formas de trabajo análogas o muy similares a la hora de recuperar documentos y momentos del pasado. En ambos trabajos, así como en el de muchos otros ilustrados del período, la preocupación por la historia americana pasó a ser vista de interés patriótico y político.

Lo interesante a rescatar a estas dos figuras letradas y su labor como archiveros e historiadores es que nos permiten ver malestares similares en pos de defensas de patrias distintas que, a diferencia de lo que algunos historiadores o críticos literarios sostienen, no eran patrias en pugna o distantes. Como bien lo muestran las investigaciones de Entin, Jaúregui, entre otros, la defensa de la patria implicaba para estos letrados la reconstrucción de archivos, de recintos y obras que recopilaran las perspectivas ya sea de otros intérpretes, en el caso de Clavijero, como la voz de los documentos, en el caso de Muñoz.

Este recorrido por metodologías y recopilaciones evidencia la resignificación que se le dio a mediados y fines del siglo XVIII de la conquista española como fundadora discursiva de archivos patrióticos. Fundación que tendrá su revés y modificación en el período independentista en el cual ya no será este momento visto como controversial o puesto en duda, sino parangonado, como pasó en los escritos del letrado novohispano Servando Teresa de Mier, con el inicio de un camino de injusticias y abusos legales a denunciar y utilizar como fundamento de la autonomía política de las colonias americanas.

Bibliografía

Arias, Santa (2007). Recovering Imperial Space in Juan Bautista Muñoz's *Historia del Nuevo-Mundo* (1793). *Revista Hispánica Moderna*, *60*(2), 125-142.

Bas Martin, Nicolás (2000). *Juan Bautista Muñoz (1745-1799) y la fundación del Archivo General de las Indias*. Valencia: Biblioteca Valenciana.

Cañizares Esguerra, Jorge (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: FCE.

Clavijero, Francisco Javier (2009). *Historia antigua de México.* Prólogo Mariano Cuevas. México: Porrúa (Colección "Sepan cuántos", número 29).

Di Stefano, Roberto (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Entin, Gabriel (2013). El patriotismo americano en el siglo XVIII. Ambigüedades de un discurso político hispánico. En Veronique Hébrard y Geneviéve Verdo (eds.), *Las independencias hispanoamericas. Un objeto de la historia* (pp. 19-34). Madrid: Casa de Velázquez.

Escamilla, Iván (2010). La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana. En María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (pp. 105-127). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Gerbi, Antonello (1982). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900).* Traducción Antonio Alatorre. México: FCE.

Higgins, Antony (2000). *Constructing the criollo archive. Subjects of knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. Indiana: Purdue University Press.

Ibarra, Carolina (2015). La recepción de la Historia antigua y de su autor en España y América. En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.), *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia* (pp. 299-322). México: FCE-UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-ITESO-Universidad Iberoamericana.

Jaúregui, Carlos (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina.* Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert

Kohut, Karl (2006). Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América. En Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal. III. El siglo XVIII* (pp. 67-103). Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

Muñoz, Juan Bautista (1793). *Historia del Nuevo Mundo*, Tomo I. Madrid: por la viuda de Ibarra. https://books.google.com.ar/books?id=3HoFAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Padgen, Anthony (1991). De salvajes nobles a nobles salvajes: la utilización criolla del pasado amerindio. En *El imperialismo español y la imaginación política europea e hispanoamericana (1513-1830)* (pp. 143-180). Traducción de Soledad Silió. Barcelona: Planeta (Colección Memoria de la Historia, número 54).

Solodkow, David M. (2010). América como *traslado del infierno*: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España. *Cuadernos de Literatura*, *14*(28), 172-195.

1521-2021, reflexiones sobre una conmemoración entre diferentes historias

Federico Navarrete

El presente artículo interpreta los debates históricos, políticos y culturales alrededor de la conmemoración de los 500 años de la llamada conquista de México, entre 2019 y 2021, en el marco de lo que considero un "tiempo estribo", a caballo entre regímenes de historicidad distintos, el "moderno" o "historicista" que no acaba de desaparecer, pues sigue siendo el sustento de la historia académica, la política estatal y el nacionalismo, y las formas diferentes de relacionar el pasado, el presente y el futuro practicadas por otros actores culturales y políticos, como los pueblos indígenas y afroamericanos, los movimientos de víctimas de violaciones a derechos humanos y de justicia transicional. Hace treinta años, Reinhardt Koselleck (2010) acuñó el término *Sattelzeit*, "tiempo estribo", para referirse al cambio de régimen de historicidad que aconteció con la Ilustración a fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando la visión trascendental de la historia de la salvación cristiana fue sustituida por la visión inmanente de la historia del progreso de la humanidad.

Una de las características significativas de nuestro tiempo actual entre "regímenes de historicidad" es el presentismo (Hartog, 2007). Como también ha señalado Bruno Latour (1993 y 2002), la caída del socialismo real a fines del siglo XX y la creciente crisis ambiental

marcaron el fin de las grandes utopías históricas que prometían un futuro glorioso para la humanidad; por ese el presente se ha convertido en un punto de atención, una obsesión, un horizonte inescapable. Al mismo tiempo, María Inés Mudrovcic (2013) señala que los movimientos de memoria de las víctimas de los grandes crímenes contra la humanidad del siglo XX, así como la creciente fuerza de las prácticas de patrimonialización, han hecho cada vez más difícil separar el presente del pasado, asegurar que lo que sucedió antaño es una realidad cerrada, que ha quedado atrás de manera definitiva, y que ya no puede seguir existiendo, modificándose y exigiendo respuestas en el presente. Por eso, podemos afirmar que en los tiempos actuales vivimos lo que Hans Gumbrecht (2014) ha caracterizado como un "amplio presente" debido a la gran cantidad de temporalidades que confluyen en él.

En términos generales podríamos afirmar que, en el siglo XX, bajo lo que Hartog definió como el "régimen de historicidad moderno" (Hartog, 2007, p. 131), las disputas eran sobre el futuro y que los hechos del pasado y el presente se alineaban para ser integrados en teleologías orientadas hacia un porvenir indudablemente mejor y eran evaluados como antecedentes, avances o como retrocesos en esa dirección deseable (Koselleck, 1993). Por eso las acciones de los participantes debían regirse por intenciones orientadas hacia este futuro y no hacia el pasado que quedaba atrás, superado. Walter Benjamin (2008) definió esta forma de relacionar las temporalidades como "historicismo", basado en la premisa de la separación ontológica entre el pasado y el presente, enmarcada en la idea de un tiempo homogéneo y vació, y en la afirmación de que el pasado es un acontecer cerrado que se articula en cadenas de hechos que llevan inevitablemente al progreso de la humanidad.

En contraste, en nuestro tiempo estribo del siglo XXI, las disputas ideológicas conciernen con mucha más frecuencia al pasado y a sus consecuencias presentes, es decir, a su vigencia y demandas en la actualidad, más que hacía el horizonte de una resolución futura y final (Mudrovcic, 2013a). Para las formas de memoria cultural

afroamericanas, por ejemplo, el presente se define en función de su continuidad con el pasado marcado por la vigencia de las relaciones coloniales y racistas en ambas temporalidades, y por eso la práctica política e histórica implica tratar de incidir en ambos (Hartman, 2007). En los últimos años, en las llamadas "guerras de las estatuas" y el auge de discursos anti-coloniales y feministas que ponen el énfasis en las injusticias de género, raciales y de otro tipo en el pasado y en el presente ha sido enfrentado con una reacción igualmente fuerte en defensa de las herencia imperiales y los orgullos nacionales. Ha surgido también un número creciente de iniciativas legales de gobiernos de derecha por regular lo que se puede decir o investigar sobre el pasado.

En las siguientes páginas presentaré algunas viñetas de los debates de estos dos últimos años que me permitirán construir una reflexión más amplia sobre esta conmemoración y sus significados, sobre el papel de nuestro proyecto *Noticonquista* en ellos, y también sobre nuestra actual situación histórica en la encrucijada de pasados que no se cierran y nos hacen demandas y de presentes en disputa cada vez más álgida.

***Noticonquista* y la nueva historia de la conquista**[1]

En 2019, a partir de una idea e iniciativa mías, un equipo de académicas y productores culturales iniciamos el proyecto de historia pública *Noticonquista* que proponía contar la historia de lo que pasó en lo que hoy es México entre 1519 y 1521, semana a semana conforme se cumplían los 500 años de cada evento, como si fuera una noticia del presente. Este ejercicio de analogía calendárica quería lograr un acortamiento de la distancia entre pasado y presente y generar otra manera de recordar, narrar, conmemorar los eventos del pasado fuera de los paradigmas del régimen moderno de historicidad. De ahí

[1] https://www.noticonquista.unam.mx/

nuestra determinación de evitar las narraciones teleológicas empleadas para explicar estos eventos en función de sus consecuencias futuras, presentadas siempre como necesarias y determinantes dentro de las premisas del régimen de historicidad moderno: la expansión colonial europea, la imposición del régimen capitalista, la creación de la raza mestiza o el "nacimiento de México". Por el contrario queríamos narrar esos hechos del pasado como si fueran presente, con sus futuros abiertos, y cuestionando las meta-narrativas en que se suelen insertar y que los colocan en la cadena de acontecimientos que se llama progreso, como diría Benjamin, para así volverlos materia "cerrada", pasados incontrovertibles cuyas consecuencias son únicas e inescapables. Para hacer posible este experimento temporal decidimos aprovechar las redes sociales, consideradas por muchas y muchos autores como potenciadoras del inmediatismo y el presentismo.

Nos inspiraba también una observación específica a la realidad cultural mexicana. En nuestro país la conquista de 1521 es vivida y narrada como algo cercano en el tiempo y en las emociones. En primer lugar, porque es la base de las principales definiciones identitarias de la nación, para algunos como continuadora del México "prehispánico" destruido entonces; para otros, como hija de Hernán Cortés y producto de la dominación occidental establecida entonces; para casi todos, una nación "mestiza" nacida de esa guerra. Sandra M. Cypess propone que, de manera excepcional en América Latina, la historia de la conquista de México ha sido codificada a la manera de un mito familiar en que Hernán Cortés y su intérprete indígena Malintzin son el Adán y la Eva de una nueva nación y de una nueva raza, padre y madre de todos los mexicanos mestizos (Cypess, 2012). Esta genealogía ficticia implica que la distancia temporal entre el siglo XVI y el XXI es constantemente abolida por los discursos históricos y filosóficos relativos a la identidad nacional, como *El laberinto de la soledad*, el famosísimo ensayo de Octavio Paz (1970).

En todo caso, nuestro experimento narrativo y conceptual tuvo una acogida inmediata en la sociedad mexicana, señal de que

amplios sectores del público veían como natural la aproximación temporal que proponíamos. En menos de veinticuatro horas superamos los 5.000 seguidores y nuestro sitio web, tanto como nuestras actividades en las redes sociales, han tenido centenares de miles de visitas. A lo largo de estos de años de trabajo conjunto hemos mantenido la continuidad de nuestro experimento de reflexión y participación. Esta reflexión colectiva ha permitido plantear toda una nueva serie de preguntas y proponer nuevas respuestas respecto a los eventos de hace 500 años. También ha entrado en consonancia inesperada con muchas otras iniciativas culturales y políticas que han buscado de maneras diferentes, e incluso contradictorias, acortar la distancia histórica entre el pasado y el presente de la llamada conquista de México.

Nuestro objetivo era también reflejar la pluralidad de posturas e interpretaciones académicas alrededor de los hechos de 1519 a 1521, así como de los procesos más amplios de los que forma parte. En nuestras publicaciones semanales han participado más de cien colegas de México, Guatemala, Brasil, España, Estados Unidos, Alemania, Francia, etc., algunas afines a posiciones hispanistas, otros más cercanos a las perspectivas indígenas, muchos que asumían una posición "neutral", de acuerdo a las definiciones clásicas de la historia académica del régimen de historicidad moderno. Hemos abordado temas tabú, como el sacrificio humano y la violencia de los conquistadores, la esclavización de los indígenas y la violencia sexual. Hemos reinterpretado los eventos y temas clásicos de la conquista con el afán de contribuir al debate académico y público de las conmemoraciones. En este amplio proyecto coincidimos en tomar en cuenta las más recientes aportaciones de la historiografía al respecto, que resumo en los siguientes puntos.

En primer lugar, ha quedado demostrado que el ejército que conquistó el *altépetl* México-Tenochtitlan (que no el país México, pues esa entidad política no existía entonces) fue 99% indígena. Por ello, es clave entender las motivaciones y aspiraciones de Tlaxcala, Texcoco, Chalco, Huejotzingo, Cempoala y tantas otras entidades políticas

mesoamericanas que se unieron a la guerra contra los mexicas, y dejar de interpretar todos los acontecimientos únicamente desde el punto de vista de Hernán Cortés, los demás españoles y su versión de la “conquista”.[2] También hay que dejar de considerar que todos los indígenas fueron “vencidos” en ese momento por los españoles, pues la mayoría fueron vencedores de esa guerra (Navarrete, 2021a).

En segundo lugar hay una coincidencia general en valorar el papel de Malintzin, la traductora indígena de Cortés, como mediadora intercultural y negociadora política, y reconocer su importancia fundamental a ojos de los mesoamericanos. La historiografía reciente ha dado un espacio sin precedentes a examinar y valorar las palabras y acciones de Malintzin, así como las de muchas otras mujeres anónimas que acompañaron, tradujeron, alimentaron, cuidaron y sanaron a los expedicionarios españoles, los cuales probablemente habrían muerto antes de lograr su victoria si no las hubieran tenido a su lado.[3]

Por otro lado, se ha desmentido la mayor parte la narrativa tradicional de la “conquista española”, inventada por el propio Hernán Cortés y embellecida a lo largo de los siglos por una historiografía colonialista que exageraba el poder de los hombres europeos, blancos y cristianos sobre los “atrasados” indígenas (Rozat, 1993). Diversos autores han empezado a construir nuevas narrativas menos teleológicas y más atentas a la contingencia, y a la divergencia entre los proyectos políticos de los expedicionarios españoles, los indígenas conquistadores, y el régimen colonial que terminó por establecerse (Restall, 2003).

Finalmente, se ha reconocido que la llamada conquista de México no fue solo la guerra de 1519 a 1521 en que los mexicas cayeron ante una coalición de indígenas conquistadores y de los expedicionarios encabezados por Hernán Cortés, sino que hubo decenas de campañas

[2] Entre las obras recientes que han presentado esta postura se cuentan Matthew (2007), Restall (2019), Navarrete (2019) y Salmerón Sanginés (2021).
[3] Destacan Glantz (1992), Cypess (1991), Townsend (2015) y Navarrete (2021).

militares en las siguientes dos décadas que llevaron a la constitución territorial de la Nueva España y en la que la participación de los indígenas conquistadores fue también fundamental. Además, la colonización de otras regiones de lo que hoy es México duraría varios siglos (Semo, 2019).

Las raíces de la intolerancia española

En 2019, una de las primeras iniciativas de *Noticonquista* fue invitar a un grupo de mujeres intelectuales indígenas de México a que dieran voz colectiva a la cuenta @Malintzin_NC en Twitter. El proyecto fue dirigido por Yasnaya Aguilar y contó, entre otras, con Luna Marán y Josefa Sánchez, Yeimi Esperanza López López, Bia'ni Madsa' Juárez López. Estas lingüistas, cineastas, historiadoras, antropólogas, abogadas, emprendieron un experimento de reflexión histórica y cultural sobre la mediación cultural, la traducción y el papel de las mujeres como defensoras de las comunidades y territorios indígenas y como intermediarias con el mundo exterior, tanto en 1519 como en los siglos siguientes y en el presente.

Cuando se realizó la presentación pública de esta iniciativa, fuimos criticadas por un twittero español autonombrado @HernnCortés y que pretendía encarnar y dar voz en el presente al capitán español de hace cinco siglos. Este individuo nos acusó de violentar la historia proyectando al pasado nuestras preocupaciones contemporáneas, inspiradas por la llamada "ideología de género". Su cuenta, por cierto, está llena de comentarios sobre la realidad contemporánea de España en los que exhibe una clara filiación con el partido Vox, y sus posiciones de extrema derecha, mismas que parecen inspirar su visión heroica de Hernán Cortés. En suma, el personaje nos acusaba de cometer un acto ahistórico de proyección del presente al pasado, cuando en la práctica él hace exactamente eso, pero con bastante menos autocrítica, espíritu reflexivo y conocimiento histórico que las participantes en el colectivo @Malintzin. Tras escuchar durante

meses las reacciones de muchos otros varones que compartían su ideología nacionalista, cobijados también los nombres de figuras de varones españoles colonizadores, Francisco Pizarro, Pedro de Alvarado, Fernando de Magallanes, etc., caí en cuenta que la suya no era una simple contradicción lógica. Era más bien una afirmación de poder y de exclusividad: se trataba de afirmar que las mujeres intelectuales indígenas que hablaban por Malintzin no tenían el mismo derecho a utilizar y apropiarse del pasado que ellos sí tenían, por ser varones y por ser españoles. A sus ojos, ellas son ignorantes y tendenciosas, mientras que ellos mismos son objetivos y honestos, independientemente de que en la realidad no tengan ni sus credenciales académicas, ni su capacidad de argumentación. Se trata de una afirmación de supremacía masculina y racial, o "cultural" como dirían ellos, pura y simple. Como otras manifestaciones de los nacionalismos blancos se ufanan de su ignorancia a la vez que descalifican con prepotencia cualquier conocimiento ajeno.

De manera más amplia las nuevas interpretaciones de la conquista y las críticas al colonialismo español se han enfrentado a objeciones similares provenientes de académicas e historiadores españoles. Autores como Elvira Roca Barea (2016) y les colaboradores en el libro colectivo *La disputa por el pasado,* coordinado por Emilio Lamo de Espinosa (2021) coinciden en señalar que las críticas a los conquistadores y al imperialismo español del siglo XVI son anacrónicas y realizan juicios que no son pertinentes para el contexto histórico de la época. Retoman así un argumento "historicista" clásico de separación entre pasado y presente, defendido con una retórica cientificista que descalifica a las posiciones anticolonialistas como ahistóricas e ignorantes de la verdadera labor de la historia académica.

En el caso de estos autores, sin embargo, la defensa de la objetividad histórica tiene mucho de hipócrita. Al tiempo que niegan a los críticos la posibilidad de juzgar el pasado desde el presente, demandan que los americanos colonizados reconozcan y celebren la labor "civilizadora" española, una imaginaria "romanización", la cristianización y el mestizaje. Las celebraciones nostálgicas imperiales, tan

populares en España, no se apegan en realidad al régimen moderno, o al historicismo, y practican presentismos iguales o mayores a los de sus contrincantes, pero los autores hispanistas nunca reconocerían esta comunalidad (Navarrete, 2021c). Como los twitteros, lo que les interesa remarcar es que solo ciertos tipos de personas, los pretendidos herederos de las gloriosas tradiciones imperiales, pueden hablar y valorar adecuadamente ese pasado; quienes no ocupan esta posición de poder y privilegio, en cambio, no tienen derecho a criticarlo. En suma, estas personas defienden un derecho exclusivo, y excluyente, a relacionarse con el pasado imperialista español y hacerlo solo en los términos etnocéntricos y teleológicos que a ellos les parecen convenientes.

Esta misma postura se refleja en un argumento que se repitió, y repite, incansablemente para deslegitimar las posiciones anticolonialistas o críticas, señalar que, como sus autores tenemos apellidos españoles y hablamos en la lengua castellana, no podemos realmente criticar el imperialismo español, pues estamos incurriendo en una contradicción, una traición e incluso en el odio a nosotros mismes por la negación de nuestro verdadero origen. Tardé en entender los fundamentos de este argumento porque nunca eran explicitados, ya que quienes los proferían, siempre de manera altisonante, los consideraban tan obvias e incontrovertibles.

Solo la investigación sobre la historia de las guerras y la imposición de la intolerancia religiosa católica en la Península Ibérica entre los siglos XIII y XVI me permitió desentrañar esta lógica cultural que no pertenece al régimen histórico moderno, aunque se disfrace de discurso académico. Se sustenta, por el contrario, en las ideas católicas de linaje y de pureza de sangre, nacidas en los pobres y aislados reinos del norte de la Península, y en la cruzada de conquista, destrucción, purificación y eliminación de todos los rastros de otras religiones y linajes, musulmanes, judíos y paganos del territorio peninsular (Amelang, 2013). En la cultura española, los apellidos tienen ese valor porque son vistos como testimonio de un origen puro, es decir de cristiano "viejo", tal como lo definió la tradición de

la intolerancia religiosa consolidada por la monarquía hispana en el siglo XVI y extendida a todo su imperio. Dentro de esta visión señorial, el apellido se convierte en un título que vincula de manera directa a las personas de hoy con sus antepasados y con su pureza. Para mantener la cadena de sucesión, el descendiente debe honrar a su antepasado. Criticarlo, en cambio, sería una traición a la misma y una negación de su propia pureza. Muchos de los argumentos de los hispanistas del siglo XXI se sustentan en esta ideología que vincula la intolerancia católica con las tradiciones señoriales y patriarcales de herencia de nombres y propiedades. A nivel colectivo, la figura de la monarquía, la aristocracia y las órdenes religiosas constituyen una herencia colectiva igualmente preciada y construida a partir de esos principios.

Los practicantes de esta concepción tan particular de la memoria colectiva la identifican con la historia moderna, pero parecen incapaces de imaginar siquiera que el legado del que sea ufanan sea compatible con una crítica verdadera de las acciones de sus antepasados y de sus consecuencias en el presente. Menos aún logran comprender que, en América, a muchas personas que no son origen español los apellidos les han sido impuestos como resultado de las violencias de la conversión forzosa al catolicismo, del proceso colonial y del poder estatal moderno. Por eso, no tienen la misma carga de herencia.

Es claramente contradictorio que una concepción racializada y religiosa de la relación del pasado y el presente sea la base de argumentos con pretensiones científicas bajo el régimen de historicidad moderno. Esto es evidente en la insistencia de estos autores en ignorarlo todo sobre las culturas amerindias sojuzgadas por el colonialismo español y limitarse a descalificarlas, repitiendo los estereotipos de las categorías de diferencia humana del siglo XVI (Koselleck, 1993b): como "bárbaros" y cómo "paganos", caníbales, sacrificadores y sodomitas. Su única concesión a la modernidad ha sido eliminar ese último cargo a la caricatura fantasiosa de los indios salvajes. Esta falta de rigor y autocrítica quita fundamentos a las críticas de sus practicantes a las posiciones anticoloniales y otras. La diferencia se

reduce, de nueva cuenta, a que construyen una posición racializada de poder discursivo: ellos son europeos, civilizados, modernos y blancos, y por eso pueden descalificar a quienes no tienen su misma posición. Hay que recordar que la tradición de pureza católica española es uno de los orígenes directos del racismo colonial y del moderno racismo biológico (Balibar, 1997, p. 278). Por eso, ha sido retomada de manera agresiva por el nuevo nacionalismo blanco español, de corte fascista.

Otra explicación del éxito en España de posiciones tan arcaicas y excluyentes se encuentra en las patentes deficiencias de la cultura y la política de memoria histórica en ese país. Tienen una de las leyes de archivos más restrictivas del mundo y leyes de abierta censura al discurso crítico a la monarquía. De todas las naciones hablantes de español que padecieron dictaduras fascistas en el siglo XX, España es la única que no ha pasado por un proceso serio de justicia y reconciliación que elucide los crímenes contra la humanidad cometidos por el franquismo. Tampoco ha habido una revisión pública de la guerra civil y sus excesos, cometidos por ambos bandos. Impera la tozuda negación de todo aquello que pueda resultar incómodo, o vergonzoso, y la exaltación machacona de lo que se considera puro y digno de orgullo. En el fondo son las mismas operaciones que han intentado durante siglos borrar la memoria del periodo de convivencia y tolerancia religiosa que vivió la península del siglo VII al XVI, sustituyéndolo por la leyenda de la "reconquista", y que han quemado, destruido y borrado lo más posible las huellas y las influencias del Islam y del judaísmo en la población de la península y del "paganismo" en las colonias americanas. Lamo de Espinosa realiza auténticas piruetas retóricas y conceptuales para suprimir la herencia islámica de su definición de la identidad hispánica que presume abierta y mestiza (2021a). Su manipulación llega al extremo de definir el proceso de persecución y expulsión de los judíos y musulmanes conversos, con su cauda de muertes, despojos y arbitrariedades, como "la unificación étnica y cultural de la península". Si negaciones de este tamaño tienen credibilidad en la España de hoy es porque

sus autores y su público son herederos legítimos y orgullosos de una larga tradición de intolerancia, silenciamiento y negación de la diferencia y de la correspondiente exageración y exaltación de la pureza.

Nacionalismo y política de la memoria en México

En abril de 2019, al mismo tiempo que se lanzó el proyecto *Noticonquista*, el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, desplegó una inusitada campaña diplomática para iniciar un proceso de revisión y reconciliación histórica alrededor de la conquista de México entre el Estado mexicano, el reino de España y la Iglesia católica, con todo y la constitución de una especie de "comisión de la verdad" conjunta que adjudicaría responsabilidades a cada parte, y que debía llevar a una petición de perdón por toda las partes involucradas por las violencias cometidas en ella.

Para evitar responder frontalmente a esta iniciativa diplomática, el gobierno español filtró de manera mal intencionada partes de la carta para hacerla parecer una exigencia unilateral de disculpas, y no la propuesta de un proceso conjunto. De esa manera, enmarcaron la iniciativa mexicana en una supuesta confrontación binacional y la presentaron como una afrenta a España. Inevitablemente, la reacción en ese país fue de indignación. Pensadores del calibre de Pérez Reverte salieron a la defensa del imperialismo español con todo e improperios dirigidos al insolente presidente mexicano. Muchos afirmaron incluso que México tenían más cosas que agradecer, por el idioma, la civilización y la religión que recibió.

Aunque a la fecha no conocemos el texto completo de la carta, es claro que la iniciativa del gobierno de México era más compleja. Contemplaba, además, que el Estado mexicano pidiera perdón a grupos indígenas, como los mayas de Yucatán y los yaquis de Sonora, por los genocidios cometidos en su contra entre 1890 y 1920 y también a los inmigrantes asiáticos por su persecución en el mismo periodo. La

elección de estos hitos históricos, entre muchos otros que también merecían ser incluidos, se prestó también a polémica.

Podemos plantear que López Obrador, más que realizar una conmemoración histórica en el sentido "moderno", construida alrededor de una imagen monumental del pasado en un discurso integrador y monolítico como el que inspiró la conmemoración del primer centenario de la Independencia (Tenorio-Trillo, 1998), proponía una nueva forma de hacer memoria pública centrada en la figura del perdón y la reconciliación, con el objetivo de lograr una mayor integración nacional e incluso mundial. Sus prácticas memorísticas retoman elementos de la política de la memoria construida en otras naciones en América y otras partes del mundo que han pasado por procesos de revisión y reconciliación histórica y de justicia transicional relativos a los crímenes contra la humanidad del siglo XX (Assmann, 2006). También retoman elementos de las demandas tradicionales de grupos de familiares de desaparecidos y víctimas de violaciones a derechos humanos en México, desde 1968 hasta la fecha. Utilizan asimismo algo de la retórica de los movimientos de los pueblos indígenas y afroamericanos en la defensa de sus memorias alternativas. De manera contradictoria, como quedó crecientemente claro, estas nuevas prácticas de la memoria convivían en el discurso del presidente y del gobierno con un nacionalismo histórico "moderno", basado en una concepción progresista y teleológica de la historia nacional, firmemente anclada en expectativas de progreso. La visión homogeneizadora de este nacionalismo se hizo evidente en la propuesta gubernamental de celebrar tres centenarios en 2021: los siete siglos de una hipotética "fundación lunar" de México-Tenochtitlan, capital de los vencidos mexicas; los cinco siglos de la "invasión" o "irrupción" española; y los dos siglos de la consumación de la independencia de México.

El nacionalismo de esta postura fue rechazado como "patriotero" de manera casi unánime por los académicos e intelectuales de prestigio mexicanos, que se sumaron a las descalificaciones españolas. Más allá de generar un proceso abierto de discusión, la propuesta de

2019 generó un vacío discursivo que aisló al gobierno dentro y fuera de México y que atrincheró a los hispanistas en sus posiciones de intolerancia y negación.

Sin embargo, el gobierno no abandonó su iniciativa y en 2021 realizó diversas ceremonias de perdón unilateral, además de dirigir una fuerte crítica al imperialismo español en la conmemoración específica de la caída de México-Tenochtitlan, el 13 de agosto. El resultado fue decepcionante, pues no se realizaron los procesos de revisión colectiva y de adjudicación de responsabilidades que debían haber precedido cualquier verdadera reconciliación. Las peticiones de perdón se redujeron a meros gestos de buena voluntad, inspirados más en una concepción religiosa de la reconciliación que en un sentido moderno de justicia. Tal vez esa era la intención de López Obrador desde un principio, pero el debate público pudo haber seguido otro camino si los demás convocados hubieran estado dispuestos a seguir su propuesta.

Examinaremos ahora las razones del rechazo de diversos sectores de la sociedad mexicana. Para terminar discutiremos el impacto del auge del nacionalismo, en México, España y América, en los últimos dos años.

Las voces mexicanas

En abril de 2019, *Noticonquista* organizó un foro sobre la petición de perdón, con intelectuales y activistas indígenas, sobre todo de Oaxaca. Todas y todos coincidieron en dos puntos. En primer lugar, que el Estado mexicano tenía tantas o más razones para pedir perdón a los pueblos indígenas que el Estado español, sobre todo por los abusos y atrocidades que sigue cometiendo en su contra en el presente. En segundo que, por la misma razón, el Estado mexicano no tiene atribuciones para hablar, ni pedir nada a nombre de los indígenas. Con esta postura tan clara, las y los intelectuales indígenas se deslindaban de las premisas nacionalistas de la propuesta del

gobierno y señalaban que, más que un conflicto entre países (México y España), lo que estaba en juego era la relación colonial entre el imperio español y los pueblos indígenas, y la relación igualmente colonial entre el Estado mexicano y los mismos pueblos indígenas. Esta distinción es fundamental para los movimientos indígenas contemporáneos que buscan formas de autonomía y organización independientes del Estado y defienden formas de identidad diferentes a las del nacionalismo, como Yasnaya Aguilar (2020). Para ella, y otros intelectuales y movimientos indígenas, el quinto centenario de la llamada conquista ha sido una ocasión para cuestionar las relaciones coloniales, los despojos, el racismo, la intolerancias lingüística a que los han sometido tanto el régimen colonial como el Estado-nación mexicanos. Esto, en consonancia con sus propias formas de memoria y resistencia.

Igualmente, en amplios sectores de la sociedad, entre los jóvenes y entre muchas académicas, en los medios culturales, la prensa y los nuevos medios electrónicos, han ido ganando espacio las nuevas interpretaciones de la llamada conquista de México y de sus consecuencias, como la que presentaba *Noticonquista*. También se ha reconocido ampliamente la asociación entre los acontecimientos de entonces y las realidades actuales del racismo, la pigmetocracia y la discriminación contra los pueblos indígenas y los afro-descendientes. Iniciativas de comunicación pública antirracista como @RacismoMx y Poder Prieto establecieron directamente ese vínculo, cuestionando las posiciones historicistas de los académicos y los hispanistas, y planteando una política de la memoria vinculada con el combate al colonialismo actual.

En el otro extremo del espectro social, los académicos de élite también rechazaron la propuesta de López Obrador desde las augustas tribunas del Colegio Nacional y la Academia Mexicana de la Historia (que se define hasta la fecha como "correspondiente de la Real de Madrid"). Muchos de ellos defienden posiciones de abierta reivindicación del colonialismo español y su legado, del cual se consideran los más legítimos herederos, como lo indican los nombres de

sus instituciones. Otros afirman que el mestizaje producido por la conquista nos obliga a reconocer y celebrar nuestras “dos raíces” y que no podemos condenar el colonialismo español porque sería negarnos a nosotros mismos. Esta visión, defendida por autores como Enrique Krauze (2005), ha llevado a una esencialización de la identidad mestiza, y una exaltación de la herencia patriarcal española que la acerca a las concepciones del linaje y la herencia imperantes en ese país (Navarrete, 2016).

Más allá de esta filiación, los académicos censuraron la propuesta del gobierno de conjuntar tres centenarios en 2021. Sus críticas no se centraron tanto en el trillado centralismo implícito en la elección de la fundación mexica, sustentado en la falsa identificación entre el *altépetl* mexica del siglo XIV al XVI y la nación llamada México fundada en el XIX. En cambio, se dirigieron contra la supuesta inexactitud de la fecha de 1321 elegida por el gobierno. Pese a que las fuentes históricas presentan información contradictoria, y es muy difícil establecer correlaciones directas entre su cronología y la cronología cristiana insistieron en que el año correcto era 1325, fecha que defendieron como la “verdad” histórica, pero también dudosa, como lo son los argumentos que usaron para defenderla. Sin embargo, acusar al gobierno de “inexactitud” les permitió erigirse en defensores de la verdad histórica contra la “manipulación” ideológica oficial. A partir de esta actitud principista, la Academia de la Historia se deslindó de todo el conjunto de la iniciativa gubernamental de conmemoración.

La poca solidez de su posición crítica se mostró, de manera más clara, en su participación en el debate sobre la manera de llamar la guerra de 1519 a 1521. En consonancia con amplios sectores de la opinión pública, el gobierno de la Ciudad de México eliminó el uso del término “conquista” en sus conmemoraciones oficiales porque, como explicó Claudia Sheinbaum, la jefa de gobierno, este se asocia con un avasallamiento total de las culturas indígenas, que en los hechos no sucedió. Varios de los académicos descalificaron esta postura razonada y razonable, blandiendo como único argumento la definición de “conquista” del Diccionario de la Real Academia, sin percibir

la ironía. También llamaron "ignorante" la posición de Sheinbaum y de los demás críticos del término. La negativa a razonar no solo desdice las pretensiones científicas de los académicos, sino que muestra su ignorancia acerca de cómo funcionan los conceptos históricos. Como tal, el significado de conquista no se agota con una definición léxica básica, pues ha sufrido complejas evoluciones semánticas, sociales y políticas a lo largo del tiempo (Koselleck, 1993a). Su versión más tardía, construida por la historia moderna en los siglos XIX y XX, inspirada por las nociones de superioridad racial propias del colonialismo europeo y por la construcción racista del mestizaje del nacionalismo mexicano, interpretó la conquista como una derrota instantánea y total de todos los pueblos indígenas, y el establecimiento absoluto e incuestionable de la dominación de los españoles y su cultura, simbolizada por la posesión del varón español conquistador Hernán Cortés sobre la mujer indígena conquistada o traidora, Malintzin, como pareja fundadora del mestizaje (Navarrete, 2021b). Tal visión, plenamente desmentida por la historiografía reciente, fue sostenida a golpe de diccionarios por los académicos atrincherados en su defensa del carácter "científico" de la historia.

La automarginación, y la irrelevancia de la Academia de la Historia en el debate de 2021, contrasta con el último gran quinto centenario, el de 1992, cuando fue el escenario principal del debate político-histórico sobre la manera de definir ese pasado y su relación con el presente. Su director de entonces, Edmundo O'Gorman, tomó una postura abierta de crítica y rechazo a la iniciativa de uno de sus miembros, Miguel León-Portilla, a la sazón embajador de México ante la UNESCO, de rebautizar el "descubrimiento de América" como "encuentro de dos mundos". En su crítica, O'Gorman señalaba que era un concepto sin validez histórica, mero fruto de un compromiso político, y defendía el mayor rigor de su propia tesis de la "invención de América" (O' Gorman, 1977). Su oponente no acudió al debate al que él lo convocó, pero logró que otros miembros de la Academia le hicieran el vacío. O'Gorman renunció indignado, pronunciando un discurso en que se burlaba abiertamente de la idea del encuentro

entre mundos, ninguneando cualquier aportación indígena a la constitución del ser americano. Podríamos decir que hace 29 años, en los hechos, la Academia se decantó por un pragmatismo de la memoria que recurría a la fórmula del "encuentro" para poder reconciliar políticamente en el presente las posiciones contradictorias de los españoles, los Estados de América Latina y los pueblos indígenas. En 2021, en cambio, optó por el purismo histórico que en esa ocasión echó a un lado, en la persona de O'Gorman.

El triunfo del nacionalismo

La conmemoración de 2019 a 2021 se ha caracterizado, pues, por desencuentros muy propios de nuestros tiempos, entre regímenes de historicidad diferentes y entre posturas políticas cada vez más recalcitrantes. También la ha marcado el auge de los nacionalismos, que terminaron por transformarla en una disputa política continental.

En los últimos años, el surgimiento del partido de ultraderecha Vox ha significado que el nacionalismo español, anclado como vimos en concepciones centenarias de la intolerancia católica y la pureza de linaje, se ha incorporado al creciente movimiento de los nacionalismos blancos del siglo XXI. En contraste con los nacionalismos imperialistas y dominantes de los siglos anteriores, estos se definen ahora por su victimismo. Las antiguas naciones imperiales, como España, se consideran injustamente despojadas de sus glorias de antaño y culpan a conspiraciones malvadas de otros europeos de esta injusticia. Los movimientos anti-colonialistas y las reivindicaciones indígenas son para ellos meros peones de estas disputas entre países y personas blancas (Navarrete, 2021d). Roca Barea representa en España el caso más evidente de este tipo de discurso conspiratorio y auto-compasivo que tiene equivalentes en todos los países europeos. Al victimizarse, este nacionalismo genera un discurso de odio y de intolerancia. En España, en particular, Vox y crecientemente el PP han realizado una defensa, tan estridente como burda, del legado

imperial español, acompañada de la condena del "indigenismo" como un nuevo "comunismo". El marco de su paranoia es una imaginaria de guerra de razas y religiones contra los musulmanes, los indígenas y todos aquellos que no se plieguen a sus fantasías supremacistas. En una abdicación política lamentable, los otros sectores políticos españoles, incluido el gobierno socialista, no los han confrontado y han cedido este terreno discursivo a la extrema derecha.

En los últimos dos años, estas posiciones nacionalistas españolas han sido retomadas por diversos sectores de la derecha en países de América Latina. Estos grupos se identifican racialmente con la blancura y culturalmente con el hispanismo, y se sienten amenazados por el crecimiento de movimientos de los pueblos indígenas y afroamericanos que han llevado a la erosión de su hegemonía social y cultural. Son el tipo de sectores que se manifestaron en el golpe de Estado en Bolivia en 2019, desplegando el más rancio discurso de intolerancia religiosa y la purificación racial. Entre los adherentes a este frente hispanista, blanco y católico se cuenta el argentino Marcelo Gullo, autor de una apasionada defensa del colonialismo español, complementada con una caricatura simplista y morbosa del "canibalismo azteca" (Gullo, 2021). El que un ideólogo del ejército argentino retome la defensa de la hispanidad nos habla de la naturaleza de las coaliciones de extrema derecha que se están construyendo a nivel continental. Por su parte, el gobierno de México ha endurecido su postura, con la pretensión de construir un frente antihispano de gobiernos nacionalistas.

Como tantas otras guerras políticas sobre el pasado, esta disputa es también sobre el presente, sobre los órdenes sociales racializados que existen en todos nuestros países, sobre las políticas neocoloniales de los gobiernos y medios españoles, como *El País*, sobre las prácticas extractivistas y depredadoras de las transnacionales españolas en territorios americanos. Sin embargo, como señalaron las y los intelectuales indígenas en 2019, los Estados-nación también establecen relaciones coloniales con los grupos racializados y los pueblos

indígenas, y la opción entre un imperialismo "extranjero" y un colonialismo "interno" no es muy atractiva para muchos de ellos.

Frente a estos discursos construidos desde posiciones de poder excluyentes, alimentados desde el poder, la labor de *Noticonquista* desde hace dos años ha sido crear y alimentar espacios públicos de discusión de la historia, dialogar con iniciativas culturales y sociales que están alimentando, junto con historiadores y otros académicos, nuevas formas de construir memoria, nuevas formas de relacionarnos con el pasado y de combatir el colonialismo. Nos ha emocionado comprobar que estas posiciones diferentes crecen y se escuchan cada vez más, y que los discursos tradicionales pierden su hegemonía e incluso su relevancia.

Bibliografía

Amelang, James S. (2013). *Parallel histories: Muslims and Jews in inquisitorial Spain*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Assmann, Aleida (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Frankfurt: Beck.

Balibar, Étienne (1999). Le "racisme de classe". En Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (p. 272). Londres: Verso.

Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* México: Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Cypess, Sandra M. (1991). *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*. Austin: University of Texas Press.

— (2012). *Uncivil Wars: Elena Garro, Octavio Paz, and the Battle for Cultural Memory*. Austin: University of Texas Press.

Glantz, Margo (ed.) (1992). *La Malinche. Sus padres y sus hijos*. México: UNAM/Facultad de Filosofía y Letras.

Gullo, Marcelo (2021). *Madre Patria. Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán.* Buenos Aires: Planeta.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2014). *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

Hartman, Saidiya V. (2007). *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.

Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

— (1993a). Historia conceptual e historia social. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 105-126). Barcelona: Paidós.

— (1993b). Semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 205-250). Barcelona: Paidós.

— (2010). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.

Krauze, Enrique (2005). *La presencia del pasado*. Barcelona: Tusquets.

Lamo de Espinosa, Emilio (coord.) (2021). *La disputa del pasado: España, México y la leyenda negra*. Madrid: Turner Noema.

— (2021a). Una civilización propia, pero ¿cuál? ¿Es América Latina parte de Occidente? En *La disputa del pasado: España, México y la leyenda negra* (pp. 86-123). Madrid: Turner Noema.

Latour, Bruno (1993). *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.

— (2002). *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press.

Matthew, Laura y Michel R. Oudijk (eds.) (2007). *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma Press.

Mudrovcic, María Inés (2013). Cuando la historia se queda con el presente o lo que queda del pasado histórico. En María Inés Mudrovcic y Nora Rabotnikof (coords.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria* (pp. 66-87). México: Siglo XXI/ Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

— (2013a). Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, (5), 11-31.

Navarrete, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*. México: Grijalbo.

— (2019). *¿Quién conquistó México?* México: Debate.

— (2021). *Malintzin, o la conquista como traducción.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (2021a). Cómo los historiadores mexicanos “vencieron” a los “indios”. *Noticonquista*. https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2653/2651

— (2021b). La conquista, primera historia de un concepto y sus transformaciones. *Noticonquista*. https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2666/2661

— (2021c). Nacionalismos blancos en el siglo XXI. *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, (878), 24-31.

— (2021d). Una polémica sobre la hispanidad. *Nexos*. https://cultura.nexos.com.mx/una-polemica-sobre-la-hispanidad/

O'Gorman, Edmundo (1977). *La invención de América*. México: FCE.

Paz, Octavio ([1950-59] 1970) *El laberinto de la soledad*. México: FCE.

Restall, Matthew (2003). *Seven Myths of the Spanish Conquest.* Oxford: Oxford University Press.

— (2019). *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. México: Taurus.

Roca Barea, Elvira (2016). *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid: Siruela.

Rozat, Guy (1993). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México.* México: Tava.

Salmerón Sanginés, Pedro (2021). *La batalla por Tenochtitlan*. México: FCE.

Semo, Enrique (2019). *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*. México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México.

Tenorio-Trillo, Mauricio (1998). *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México: FCE.

Townsend, Camilla (2015). *Malintzin. Una mujer indígena en la conquista de México*. México: Era.

Parte 3.
Textos críticos que inventaron un mundo



El encubrimiento del otro[1]

Enrique Dussel

TERCERA PARTE; DE LA "INVASIÓN" AL "DES-CUBRIMIENTO" DEL OTRO

En esta tercera parte tomamos, decidida y metódicamente, la "otra" perspectiva en la "interpretación" –es decir, es una hermenéutica desde "el Otro"– de 1492. Dicha fecha deja de ser ahora un momento histórico y deviene un acontecer "mítico", por ello profundamente racional pero revestido del doble sentido del símbolo, de la metáfora,[2] "1492" deviene el comienzo de un "discurso", aun de un "texto" (en el caso de los mayas o aztecas), que queremos describir en su "sentido". Esto es lo que no se ha podido entender: el "descubrimiento" como "invención" de la Europa Occidental acontece en el movimiento hegeliano Oriente-Occidente (Asia, Medio Oriente, Europa, Océano Atlántico hacia América) y como

1 Tomado de *1492. El encubrimiento del otro* (1994).

2 Véase en Paul Ricoeur la rica significación de la "metáfora" (1975).

reconocimiento y control de un continente situado en el Atlántico entre Europa y el Asia. En nada queremos disminuir la importancia de este hecho, y le hemos dedicado la Primera Parte de estas Conferencias. Pero lo que no se quiere ver es que en el movimiento Occidente-Oriente (Medio Oriente, Asia, Océano Pacífico hacia América), que es el de nuestros indígenas, "1492" deviene un acontecer mítico, metafórico, el de la "Parusía" de dioses desconocidos (primera figura, Gestalt), que descubiertos después como humanos se transforman en bestiales "invasores" (segunda figura, y con ella se suplanta el mito sacrificial azteca, por ejemplo, por el mito sacrificial de la Modernidad). Desde el "mundo" indígena se comprenderá que se ha consumado el "fin del mundo" (tercera figura). Todo el "sentido" de "1492" desde el mundo indígena (que será diacrónico, porque comenzando en 1492 en las islas caribeñas del Atlántico no se ha cumplido aún en algunas tribus y clanes del Amazonas en 1992; por lo tanto, estos están hoy antes del 1492 mítico) tiene, es evidente, un "sentido humano", que puede ser descrito racional y hermenéuticamente. Esa" otra" interpretación es real y debe ser objeto de estudio. Que no sea el "descubrimiento" de un continente, globalmente, como para la mirada moderno-europea: ¡es evidente! Pero que sea una interpretación humana y de extrema importancia hasta nuestros días, porque nos revela la vigencia sacrificial del "mito de la Modernidad" en la periferia, es lo que se les ha escapado a muchos, desde un eurocentrismo dominante –en Europa, en Estados Unidos, en América Latina y otras partes del Mundo Periférico.

Conferencia 7: De la "parusía" de los dioses a la "invasión"

In teteu inan in tetu ita, in Huehuetéutl [Madre de los dioses, Padre de los dioses, el Dios viejo],[3] yaciendo en el ombligo de la Tierra,[4] metido en un encierro de turquesas.[5] El que está en las aguas color de pájaro azul,[6] el que está encerrado en nubes,[7] el Dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,[8] el señor del fuego y del año.

Canto a Ometéotl, el ser originario de los *tlamaltinime* aztecas, citado en León-Portilla, 1979, p. 93.

Deseamos exponer el "sentido de 1492" –que no es otro sino "la primera experiencia de los europeos modernos"– desde el "mundo" de los aztecas, ya que la conquista propiamente dicha comenzó en México. Nos referiremos a otras culturas en algunos casos para sugerir otras exposiciones, sabiendo que son solo pocos ejemplos entre los muchos posibles y solo valen a manera de mera "indicación" de la problemática. Además, y en vista de continuar un diálogo intercultural

[3] El "Dios viejo" es Omotéotl, principio originario dual: Madre-Padre, como el "*Alom-Qaholom*" (Madre-Padre originario) de los mayas. Véase Popol-Vuh (1990, pp. 23 y 164). Es la "divina dualidad" originaria (que nos recuerda los "gemelos" de todas las otras culturas americanas, desde las praderas norteamericanas, hasta el Caribe, el Amazonas y hasta la Tierra del Fuego). El principio dual en Heráclito indicaba lo mismo.

[4] Este "estar tendido", "descansando", "yaciendo", da la idea de estar debajo, fundamentar, ser la última referencia, en el sentido del Absoluto como fundamento (*als Grund*, para el Hegel de la Lógica Mayor y Menor). "Estar yaciendo (*ónoc*)" como fundamento del universo es darle su "verdad".

[5] Sería el concepto del "en sí (*in sich*)".

[6] El océano, los mares del Norte y del Sur del imperio azteca.

[7] El cielo "de arriba", ya que las mismas aguas "de abajo", de los océanos, se continúan en el cielo, como las aguas de arriba.

[8] El "abajo", el reino que cierra la trilogía: Cielo-Tierra-Hades, como en los cultos de la Mesopotamia. Ese abajo (*topan mictlan*) era la "región de los muertos", que debe distinguirse de *Tllocan* o el paraíso de los justos.

iniciado en 1989 en Freiburg,[9] me referiré en primer lugar a la existencia del pensamiento reflexivo abstracto en nuestro continente.

7.1. El "tlamatini"

Entre las culturas nómadas (primer grado) o de plantadores aldeanos (como la de los guaraníes) no había diferenciación social suficiente para que se distinguiera una función tal como la del "filósofo",[10] mientras que en las culturas urbanas se perfila claramente esa figura social. Leemos en los *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso de la Vega:

> Demás de adorar al Sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y sus amautas, que eran como filósofos [comenta Garcilaso de la Vega], rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio presente del verbo cama, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre cama, que es alma. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo [...] Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca [...] y por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido. (1967, p. 74)[11]

[9] Con Karl-Otto Apel hemos dialogado en México en 1991 sobre la existencia o no de la filosofía en la protohistoria americana anterior a la llegada de los europeos, y sobre la posibilidad o no de una *Aufklärung* (Ilustración), al menos en el sentido jasperiano de la "Edad eje (*Achsenzeit*)".

[10] Aquí en el sentido griego originario, de "amante de la sabiduría" y por lo tanto filósofo-teólogo actual, antes de la secularización, producto del cristianismo (que transforma desde el siglo III d. C., al filósofo en un noteólogo cristiano).

[11] El Inca Garcilaso agrega poco después: "El cual, en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno" (1967, p. 75). Critica la interpretación de Pedro de

Los "amautas" tenían funciones propias en el Imperio, y proponían a *Pachacámac* (de la costa del Perú) o *Illa-Ticsi Huiracocha Pachayachic* (Esplendor originario, Señor, Maestro del Mundo) como el principio primero del universo. Entre los aztecas tenemos más testimonios: el *tlamatini* tiene una definición social mucho más clara.[12] Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España,* en el libro X, cuando habla de los oficios, después de describir al carpintero, cantero, albañil, pintor y cantor, se refiere al *tlamatini*.[13] De manera que había clases, funciones y oficios perfectamente definidos. Los gobernantes, los jueces, los guerreros, los sacerdotes, y, específicamente delimitado, los "sabios" –Sahagún escribe al margen del manuscrito: "filósofos"–, de los cuales Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nos dice: "Los filósofos o sabios que tenían entre ellos (los aztecas) a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias" (1892, p. 18).[14]

Del "*tlamatini*", que eran educados en el *Calmécac* (escuela de sabios escrupulosamente reglamentada),[15] tenemos una espléndida definición. León-Portilla va indicando el profundo sentido de cada palabra en náhuatl; nosotros nos referiremos a alguna de ellas solamente).

Cieza, que "por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca" (1967, p. 74)

[12] Viene de "*mati*": él sabe, él conoce; "*tla*": cosa o algo; "*ni*", que da carácter sustantivado: el que sabe. "*Tlamatini*": el que sabe algo.

[13] Cabe destacarse que el "pintor" es un oficio principal, ya que también pintaba los códices sagrados; lo mismo el cantor, que deberá entonar el "canto" –en el sentido que hemos visto entre los guaraníes, pero ahora ritualizado con un esplendor sin medida mayor que en los sencillos y pobres pueblos de las selvas tropicales.

[14] En *Colloquios y Doctrina Christiana* (*Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft),* leemos, después de describir la función de los que gobiernan, de los sacerdotes y los astrónomos, una quinta función social: "Los que están mirando, los que cuentan, los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices, los que tienen en su poder la tinta negra y roja y lo pintado; ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino" (1949, pp. 96-97). Es el *tlamatini*.

[15] Argumento este fuerte para mostrar la existencia de una filosofía azteca.

El *tlamatini*, una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.[16] Espejo horadado, un espejo agujereado de ambos lados.[17] Suya es la tinta negra y roja [...]. El mismo es escritura y sabiduría. Es camino y guía veraz para otros [...] El sabio verdadero es cuidadoso y guarda la tradición. Suya es la sabiduría trasmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.[18] Maestro de la verdad, no deja de amonestar. Hace sabios los rostros de los otros,[19] hace a los otros tomar un rostro, los hace desarrollarlo [...] Pone un espejo delante de los otros.[20] [...] Hace que aparezca su propio rostro [...] Aplica su luz sobre el mundo.[21] [...]

[16] Al no ahumar es clara, transparente, lúcida.

[17] Los dioses miraban a través de un agujero a la tierra; pero también miraban los cielos los astrónomos por un objeto horadado. "Agujereado de ambos lados" significa descubrir el sentido de lo humano desde los dioses y de los dioses desde lo humano.

[18] Verdad: "*Neltiliztli*", de la raíz "*nelhuáyotl*: cimiento, fundamento (como el "fundamento de la palabra" guaraní); y también de "*tla-nél-huatl*": raíz. "Podemos concluir que la preocupación náhuatl al inquirir si algo era verdad o estaba de pie [como entre los guaraníes], se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al sólo un poco aquí, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra (*tlaltícpac*), que parecen un sueño" (León-Portilla, 1975, p. 61). Es toda la cuestión de la "fundamentación": "¿acaso son verdad los hombres? Por tanto ya no es verdad nuestro canto. ¿Qué por ventura está en pie?" (Ms. *Cantares mexicanos*, folio 10, v.; León-Portilla, 1975, p. 327).

[19] "*Teixtlamachtiani*": el que hace rico o comunica algo a otro. "*Ix*" (de "*ixtli*"): cara, rostro; "*te*": el otro. El "rostro" o "cara" es el ser del otro. La expresión "*teixicuitiani*" es aún más poderosa en expresión: hace tomar "rostro" propio a los otros (los personaliza, individualiza). Y, por último: "*teixtomani*", hace desarrollar el rostro del otro. Una persona "sin rostro" significa que es ignorante, que va a la deriva, que no descubre sentido en nada ni en sí mismo. "Tiene rostro" el educado, el que puede descubrir un sentido crítico que trasciende el mero *tlalticpac* ("sobre la tierra", lo efímero, lo "fenoménico", la "doxa" platónica): "como en sueños". Toda la sabiduría consiste en sobrepasar el *tlaltipac* (lo terrestre) para pasar a "lo que nos sobrepasa" (*topan mictlan*), lo trascendente. Existe aquí una "Ilustración (*Aufkärung*)" explícita. Estamos, al menos, en el nivel de los poemas de Parménides y los oráculos de Heráclito. Es decir, en el "*Achsenzeit*" jasperiano, como entre los Presocráticos. León-Portilla lo prueba abundante y profundamente, y sus argumentos podríamos desarrollarlos ampliamente, pero en razón del corto espacio de estas Conferencias no podemos hacerlo.

[20] "*Tetezcaviani*": de "*tezcatl*" y "*tezcavia*", poner un espejo a los otros. El "espejo" es explícitamente la reflexión crítica, lo "especulativo", el poder mirarse a sí mismo, el superar el sin-sentido. El "*tlamatini* " pone entonces un espejo ante el rostro del otro, para que se descubra, para que lo reconstruya, para que lo desarrolle...

[21] Mundo es un concepto fundamental: "*cemanáhuac*": es el anillo completo del agua; de "*cem*": enteramente, todo; "*a(tl)*": agua; "*náhuac*": anillo. Es todo el "mundo", México, desde el Mar del Norte (el Caribe, Atlántico) hasta el Mar del Sur (Pacífico). El Océano

> Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una disciplinada enseñanza.[22] (León-Portilla, 1975, p. 113)

Tan importante como la descripción positiva del sabio es la negativa, la del "falso sabio" (León-Portilla, 1975, pp. 65-74),[23] lo que nos confirma en la opinión de que había un pensar no meramente "mítico", sino estrictamente "conceptual" aunque en base a metáforas (metáforas conceptuales y no meramente símbolos míticos).[24] Un elemento a tenerse igualmente en cuenta es la existencia de una institución social: el *Calmécac*, escuela de *momachtique* (estudiantes). Allí los jóvenes, que dejaban sus familias desde los seis a nueve años para integrarse a la "comunidad" (*lcniuhyotl*), tenían una vida absolutamente reglamentada,[25] cuyo centro consistía en los "diálogos" o las "conversaciones" entre los sabios (*Huehuetlatolli*).[26] El fruto de la enseñanza

(“*teóatl*”) es el agua divina, que se junta con el cielo (“*ilhuicaatl*”), también agua divina, porque ambas son idénticas (véase Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, p. 3). “Aplica su luz sobre el mundo” significa entonces: observa y descubre con su luz, su inteligencia, el misterio o el aspecto del mundo. “Tla-*iximantini*”: que por su rostro-aspecto conoce a las cosas.

22 “*Itech netlacaneco*”. De “*ne-tlaca-neco*”: “*-neco*” (él es querido), “*tlácatl*” (ser humano), “*ne-*” (prefijo impersonal). Es decir, “es querida humanamente la gente” gracias a él (“*itech*”). De otra manera, humaniza, hace civilizada, educada, hace moralmente sostenible el querer, el amor. Se trata de la delicadeza de la subjetividad, del trato paciente, humilde, profundo, solidario.

23 Entre otras facetas: “Hechicero que hace volver el rostro del otro (*teixcuepani*)”; es decir, en vez de mostrarle al otro su rostro para que lo pueda realizar, le muestra la nuca, no puede ver su rostro. Podríamos decir que los europeos en el “descubrimiento” de América sólo vieron “un rostro vuelto hacia atrás” (en-cubierto). O “hace perder su rostro a los otros (*teixpoloa*)” (León-Portilla, 1975, p. 73).

24 “Todos los cantares de éstos son compuestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora, y paréceme disparate y, después, platicando y conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen” (Durán, 1967, p. 21).

25 “Limpiaban la casa todos a las cuatro de la mañana [...] La comida que hacían la guisaban en la casa de *Calmécac* [...] Cada media noche todos se levantaban a hacer oración, y al que no se levantaba y despertaba, castigábanle punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas” (Sahagún, 1829, t. I, p. 327).

26 En náhuatl un “tratado filosófico” debería traducirse por “diálogo” o “conversación” –como los Diálogos platónicos–, que, esencialmente, eran “*Teutlatolli*”: “discursos

era el conocer "la sabiduría ya sabida" (*momachtique*), para con ella poder articular una "palabra adecuada" (*in qualli tlatolli*), con disciplina retórica (como en la Academia o el Liceo), que se articulaba en la obra mayor del *Calmécac*: la "flor y canto" (*in xóchitl in cuícatl*),[27] que proferida de viva voz o por escrito en los códices (amates), eran recitados o cantados con o sin música, en ritmo y aun en danza; era el "lugar" por excelencia de comunicación de "lo terrestre" (*tlaltípac*) con lo divino, para lo que también servía el interpretar los sueños.[28]

Opinamos que entre los aztecas en el siglo XV había una gran tensión entre lo que pudiéramos llamar el "mito sacrificial " de *Tlacaelel* (que será reemplazado por el "mito de la Modernidad"), de dominación y militarista, y la "protofilosofía" de los *tlamantinime*, –que no será tenida en cuenta por el movimiento emancipador de la Ilustración (*Aufklärung*), en Europa o América Latina–.[29] Esto explica el titubeo de Moctezuma –que era más un *tlamatini* que un militar–. A la admiración del "descubrimiento" por parte de los navegantes y científicos cartógrafos europeos, le será correlativa el desconcierto interpretativo de los *tlamantinime*, que aceptan en un primer momento una "parusía" de los dioses. A la violencia sacrificial de la "conquista", le será correlativa la aceptación inevitable por parte de los vencidos de la experiencia brutal de la "invasión"; a la "colonización" le será correlativa el "Sexto Sol" o la época de la servidumbre; a la "conquista espiritual", la "muerte de los dioses...".

---

acerca de la divinidad". Tenían sus reglas del discurso, su método argumentativo, su articulación necesaria.

27 Era mucho más que una obra poética; era la expresión de la sabiduría, una pieza donde lo humano se comunica con lo divino y viceversa, la culminación de toda la cultura náhuatl. Como la "palabra" sagrada de los guaraníes, pero mucho más elaborada.

28 "Se les enseñaba el *tonalphualli*, el libro de los sueños (*temicámatl*) y el libro de los años (*xiuhámatl*)" (Códice florentino, libro III, p. 65; en León-Portilla, 1975, p. 228). Como entre los guaraníes –y en el resto de todos los pueblos amerindios– el sueño era el lugar privilegiado de la manifestación verdadera.

29 Aunque un Clavigero en el siglo XVIII en México, recuperó estas tradiciones y las juzgó explícitamente como "filosofía", reaccionando ante la Ilustración española (Véase Bernabé Navarro, 1948; Jean Sarrailh, 1974).

7.2. La "parusía" de los dioses

Buena parte de las creencias de los *tlamantinime* coincidían con las populares y las de las clases dominantes política, guerrera y comercial –como, por ejemplo, la existencia de los "Cinco Soles"–,[30] pero otras eran producto de una racionalización altamente conceptualizada y abstracta que desarrollaron los *tlamantinime* en el *Calmécac*, y que resumiremos apretadamente solo para poder comprender el "cómo" interpretaron la llegada de los recién venidos por el Oriente, donde nace cada amanecer el Sol (Huitzilopochtli).

Más allá de todo mito, la razón azteca afirmaba, como el origen absoluto y eterno de todo, no al "Uno",[31] sino al "Dos" (*Ome*). En el origen, en el cielo trece,[32] estaba el "lugar de la Dualidad" (*Omeyocan*) donde residía la "Divina-Dualidad" (*Ometeótl*) o simplemente la "Dualidad" (*Oméyotl*). No era como para Hegel, primero el Ser y la Nada, y, en segundo lugar, por el devenir o movimiento, el Ente (*Dasein*). Para los *tlamatinime* el origen es ya codeterminado (*i-námic* significa "comparte"),[33] a la manera metafórica[34] de una "mujervarón",[35] pero recibía determinaciones de un altísimo grado de abstracción

[30] Tanto los mayas (y esto se puede ver en el Popol Vuh y la existencia de cuatro tipos de humanidad anterior a la maya, la quinta), como los toltecas (que eran para los aztecas como los griegos para los romanos), y la misma visión sacrificial de Tlacaélel, aceptaban que estaban en una "quinta edad", y que habían ya transcurrido antes "cuatro edades", cada una de las cuales había tenido un "Sol" distinto.

[31] Como en el caso de Platón (en el Parménides) o Plotino (en la Enéada), en el pensamiento hindú o taoísta chino. En todos ellos el problema era cómo se determinaba el "Uno" para llegar a la "pluralidad"; es decir, la cuestión de la "materia".

[32] Para los aztecas (recuérdese que para Aristóteles había hasta 60 cielos o esferas) había trece cielos. El primero de la luna, el segundo de las estrellas (para los griegos era la última esfera, la de los "fijos"), el tercero del Sol, etcétera. Ometeótl habitaba en el último cielo, el trece.

[33] "Allá vive el dios fundado y su coprincipio" (León-Portilla, 1975, p. 151). El "Dios viejo" siempre tiene su auto-coprincipio.

[34] Pero adviértase que la "metáfora" no es ya mítica simplemente, sino "conceptualmente" metafórica.

[35] Esto se decía de muchas maneras: *Omecíhuatl* (Señora dual), *Ometecuhtli* (Señor dual); *Tonacacíhuatl* (Señora de nuestra carne); *Tonacatecuhtli* (Señor de nuestra carne:); *in teteu inan* (Madre de los dioses); *in teteu ita* (Padre de los dioses).

conceptual: "Y también le decían [1] *Moyucayatzin* [2] *ayac oquiyocux*, [3] *ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó". (Mendieta, 1945, p. 95).

Mendieta no podía imaginar el grado de precisión ontológica, claramente habiéndose superado una razón mítica –estricta razón filosófica entonces–, de estos términos: el primero de ellos [1], significa "Señor que se inventa a sí mismo"; la segunda determinación [2], indica "nadie lo hizo a él"; la tercera [3], "nadie le dio su forma".[36] Solo la "flor y canto" del *tlamantini* llega a proferir alguna expresión aproximadamente comprensible sobre Ometeótl: "noche-viento" (*YohualliEhecátl*),[37] "el que está próximo y nos rodea" (*in Tloque in Nahuaque*),[38] "el que nos da la vida" (*Ipalnemohuani*). Ahora podría leerse el texto colocado al comienzo de esta Conferencia 7, aunque debemos continuar la explicación para hacerlo comprensible. ¿Cómo explicaban los *tlamatinime* la relación entre la "Divina dualidad" (principio ontológico absoluto) con la realidad "fenoménica", "temporal", "terrestre" (*tlaltípac*), donde vivimos como "en sueños"?

La "Dualidad-divina" auto-poiética se despliega ahora, ejerce una *Diremtion*[39] o Explicatio (a la manera del Pseudo-Dionisio Aeropagita o

[36] Sería el caso de una auto-poiésis absoluta. Pero lo más relevante es que ese "auto-producirse" es por el "pensamiento" (*yucoya* es producir por el pensamiento).

[37] En la "noche" originaria todo es invisible, misterioso; en el "viento" originario todo es impalpable, imperceptible, no objeto de los sentidos: trascendencia absoluta.

[38] Este es quizá el más extraordinario de los atributos de Ometéotl (Dualidad divina). Tloc: cerca; *náhuac*: circunda, rodea como el anillo; la terminación "-e" indica el abstracto (como "-dad "en castellano o "-heit "en alemán): "cercanía-circundante". La "divina dualidad" originaria, Ometeótl, es el absoluto en el que vivimos, está cerca, nos rodea, junto al cual el *tlamatini* tiene la experiencia místico-ontológica de los grandes contemplativos de las grandes civilizaciones en su "Tiempo eje (*Achsenzeit*)". Es semejante a la expresión de Agustín: "En él vivimos y somos".

[39] No se podría con Hegel llamarle "*Entzweiung*" (el tomarse "dos") porque ya originariamente son "Dos"; sería más bien una "*Entveirung*" (un hacerse cuatro). Hegel escribía: "El absoluto es la noche (!) y la luz (!) anterior a ella, la diferencia entre ambas" (1962, p. 65; véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, 1974, pp. 89 ss.). Obsérvese que las metáforas son idénticas ("noche", "luz"). Esperamos poder profundizar en el futuro todos estos elementos de la reflexión ontológica de la cultura náhuatl, para probar ante los escépticos más contundentemente un inicio formal explícito de la filosofía en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492.

de Scoto Erígena): "Este dios-diosa engendraron cuatro hijos...",[40] cada uno de ellos se llamaba Tezcatlipoca.[41] Son los principios concretos originarios del universo. Dispuesto en los "cuatro puntos cardinales" –como en la ontología china, las tradiciones polinésicas y en las culturas americanas, desde los esquimales hasta los incas o araucanos–: el del Oriente, rojo; el del Norte, negro, región de los muertos; el del Occidente, Quetzalcóatl blanco, fecundidad y vida; el del Sur, Huitzilopochtli de los aztecas, azul. Como entre los presocráticos, entonces reinan los cuatro principios: tierra, aire, agua y fuego. Pero, además, cada uno de ellos dominaba una "época" del mundo. Habían acontecido cinco épocas, "Cinco Soles"; la presente edad era la del "Sol en movimiento", la edad de Huitzilopochtli, el dios guerrero de los aztecas: "Este Sol, su nombre 4 movimiento, éste es nuestro Sol, en el que vivimos ahora [...] El quinto Sol [...] se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino" (León-Portilla, 1975, pp. 103 y 333). "Movimiento" (*Y-olli*) tiene que ver con "corazón" (*Y-ollo-tl*) y con "vida" (*Yoliliztli*).[42] Ometeótl es por quien "todos viven" (*Ipalnemohuani*), pero mediante el Sol (uno de los rostros de Tezcatlipoca). Además estos cuatro "principios" están en continua "lucha". La vida de los humanos, los macehuales,[43] entran en dicha lucha para conservar lo que más se pueda la existencia del

[40] *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* 1890, p. 228.

[41] "Espejo ahumado", que no refleja, que no deja ver por ser de noche. Lo contrario es *Tezcatlanextia*: "espejo que hace aparecer las cosas" (determinación del mismo Ometeótl, que produce las cosas como su reflejo). El "espejo" cumple la función de "reflexión", del "volverse" sobre sí de la divinidad, o de la subjetividad filosófica del *tlamatini*: "el que está dialogando con su propio corazón" (*Mayolnonotzani*).

[42] En realidad "vida" significa "movilidad (*Bewegenheit*)" –como Marcuse probaba en su tesis sobre el sentido del Ser para Hegel–. Vida, para los aztecas, era "movilidad"; el corazón era el órgano que "movía". El Sol se movía en el cielo siguiendo su "camino" (*Iohtlatoquiliz*), y "moviendo" o vitalizando todos los seres vivos (los que se mueven por sí). Estos debían dar su vida en sacrificio para que el Sol viviera. Era un círculo vital-sacrificial (como en las metáforas con respecto al capital en la interpretación de Marx).

[43] "Los que fueron merecidos", porque Quetzalcóatl los resucitó al "sangrar su miembro" (Manuscrito de 1558; León-Portilla, 1975, p. 184). Mazehualtin significa así aquellos que el dios mereció por su autosacrificio sangriento. Toda la humanidad nace así con una deuda de sangre con Quetzalcóatl (que es como un Prometeo, pero divino y no encadenado, como un Cristo ensangrentado).

"Quinto Sol" dentro del cual viven; se toman solidarios y cómplices del Sol reinante. De todas maneras, siempre, la existencia humana está regulada, reglada necesariamente por el ritmo del tiempo, "de los años". Los aztecas tuvieron una visión "trágica " de la existencia, ya que ninguna libertad cabía en el acontecer humano y todo estaba predeterminado de antemano, en la "vieja regla de vida" (*Huehuetlamanitiliztli*).

En efecto, "en la tierra" (*tlaltípac*) todo está regulado por el querer de Ometéotl: "Nuestro Señor, el Señor que está cerca y nos rodea (*in Tloque in Nahuaque*), determina lo que quiere, lo planifica, se divierte.[44] Como él quiere, así querrá. En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo".[45] En los cielos, arriba, los astros siguen su necesario "camino",[46] así también los humanos. Por ello la obsesión de encontrar el "fundamento" de las cosas,[47] en el que consistía la "verdad": "¿Acaso son verdad los hombres?[48] ¿Por tanto ya no es verdad nuestro canto? ¿Qué está de pie[49] por ventura?".[50]

Para el *tlamatini*, al final, solo la "flor y canto" (el comunicarse con la divinidad en la comunidad de los sabios) es "lo único verdadero en la tierra (*nelli in tlaltícpac*)".[51] Pero si el sabio puede vivir la experiencia místico-filosófica del fundamentarse en la divinidad, el "mundo

[44] *Moyocoia* indica que los "planes" de la divinidad producen lo que ella quiere; muy análogo al concepto de "providencia".
[45] *Códice florentino*, libro VI, fol. 43 v; León-Portilla, 1975, pp. 199-200 y 349.
[46] *Iohtlatoquiliz* significa "el avance por los caminos del cielo". El "camino" (*ohtli*) es necesario, y en cierta manera cada persona sigue igualmente "su camino", desde el día de su nacimiento, su "nombre" ha sido elegido astrológicamente según los "signos" del día, y toda su vida está ya "marcada" de antemano.
[47] El Anáhuac (la tierra rodeada por el Océano: *Teoatl*), la tierra como el mundo conocido (*Cemanáhuac*) estaba "fundado", puesto sobre el "ombligo de la tierra (*Tlalxicco*)" que reposaba sobre Ometeótl que "yacía (*ónoc*)" debajo.
[48] *Nelli* (verdad) tiene un sentido particular en náhuatl: es la "fundado", la que tiene permanencia, para siempre. La pregunta tiene el siguiente sentido: ¿acaso poseen los hombres en su ser algo firme, bien enraizado? Sería, para Hegel, la pregunta por la "esencia" (fundamento) en su sentido dialéctico-ontológico (y no en su sentido óntico o metafísico tradicional).
[49] Como entre los guaraníes "estar de pie" es estar "fundado" en Ometeótl, el Absoluto.
[50] Ms. *Cantares mexicanos*, fol. 10 v; León-Portilla, 1975, p. 61.
[51] *Cantares mexicanos,* fol. 9 v; p. 142.

de la vida (*Lebenswelt*)" habían otras maneras de lograr la ansiada fundamentación. En primer lugar, por la calendarización divina del ritmo de la vida. Por ello, los aztecas tenían un conocimiento exacto de la medición del tiempo sagrado: tiempos del día, días, semanas (de 13 días), años: el año lunar, el año solar[52] el año de Venus.[53] Cada día tenía una divinidad protectora: la tenían también cada semana, cada mes, cada tipo de año y sus muy complejas combinaciones. Toda una "procesión", una multitud jerarquizada de divinidades se "movía" por el "camino" del cielo cada día, desde el amanecer hasta la noche, y en la noche misma, y había que rendirle culto (cantos, ritos, sacrificios, etcétera), para hacerlos felices y calmar sus posibles maleficios. De allí las fiestas o celebraciones.[54] Una vida enteramente "regulada". Además, y esto es fundamental, el "eterno retorno de lo Mismo" se complementaba con la astrología,[55] y con la "interpretación" (era una hermenéutica) de "signos" que daban sentido a los acontecimientos "aparentemente" no "fundados" en "verdad".[56] La "astrología" era una "regla" divina a priori que se aplicaba a todo acontecimiento en el

[52] Había un ciclo, de cuatro veces 13, 52 años, que era considerado por ellos como un siglo, tiempo en el que se superponía a todos los templos existentes un nuevo piso, con el encendido del "fuego nuevo".

[53] De 65 años solares, coincidían cada 104 años solares, que era llamado "una vejez (*huehueliztli*)".

[54] B. de Sahagún le dedica todo su libro II al tema: "Que trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades" (1975, pp. 73 ss.).

[55] "De la astrología judiciaria y del arte de adivinar" (fray Bernardino de Sahagún, 1975, libro IV, pp. 221 ss.). La "astrología" determinaba el contenido cada día del año, y los períodos de años, para nacimientos o para consultas de hechos situados en el tiempo, y por lo tanto válidos para siempre.

[56] "Que trata de los agüeros y pronósticos, que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras" (fray Bernardino de Sahagún, 1975, libro V, pp. 267 ss.). En cierta manera Sahagún es inexacto, ya que dichos agüeros y pronósticos eran para descubrir hechos presentes "como pasados", no como "cosas futuras". Es decir, en el ciclo del eterno retorno de lo Mismo, todo acontecimiento "futuro" era, para ellos, un hecho pasado de un presente futuro, pero "presente-futuro" que será idéntico al "presente-presente" ya todos los "presentes-pasados"). No hay sentido "histórico" de los acontecimientos, y ésta es la diferencia entre la conciencia trágica (prometeica) de Moctezuma, y la conciencia dramática (cristiano-moderna, recuérdese *La simbólica del mal* de Paul Ricouer (1960), o mi *El humanismo semita,* 1969) de Hernán Cortés.

tiempo (*in tlatícpac*); la hermenéutica de los "agüeros" era en cambio un partir a posteriori de un "signo" concreto, empírico, "aparentemente" nuevo, para aplicarle una regla a priori y poder así descubrir un sentido "contingente". Los "agüeros" pronosticaban hechos futuros (pasados), pero siempre "necesarios" ("que no pueden ser de otra manera", diría Aristóteles). De esta manera, la conciencia trágica azteca, desde el pueblo oprimido a las clases gobernantes o guerreras y los mismos *tlamatinime*, tenía "asegurada" la "fundamentación" de su existencia en la "verdad" de Ometeótl. Ahora podemos intentar una cierta comprensión de lo que debió acontecerle a Moctezuma al conocer las "nuevas " de la aparición de los recién llegados a las costas del *Cemanáhuac* ("toda la tierra") desde el infinito *Teoatl* (Atlántico):

> Y cuando fueron vistos los que vinieron por el mar (teoatl), en barcas van viniendo [...] Y cuando estuvieron cerca de los hombres de Castilla,[57] al momento frente a ellos hicieron ceremonia de tocar la tierra y los labios [...] Tuvieron la opinión de que era Nuestro Señor Quetzalcóatl que había venido. (*Códice florentino,* citado en León-Portilla, 1978, pp. 32-33)

Moctezuma opina –por una conclusión acertada de razón estratégica como veremos, si la hermenéutica de los textos nos permite sacar esta conclusión– que Cortés es Quetzalcóatl aún en el momento de recibirlo en la ciudad de México.[58] Las actitudes del Emperador han sido consideradas titubeantes, contradictorias y escasamente comprensibles,

[57] El *Códice florentino* (Libro VI, cap. 2) pone nombres a los aztecas que subieron a los barcos: Píntol huasteco, Yoatzin de Ñuctlancuauhtla, el de Teuciniyocan, Cuitlapíltoc y Téntitl que eran guías. Una historia vista "del otro lado": con nombre y personas "reales".

[58] Todo nuestro análisis que sigue a continuación se apoya sobre la "plausibilidad" de la tradición de que Moctezuma opinó que Cortés era Quetzalcóatl. James Lockhart (1991) y Susan Gillespie (1989) opinan que la creencia de que Cortés fuera Quetzalcóatl es incorporada por los cronistas, decenios después de los hechos. En los textos náhuatl nada aparece sobre el asunto, y son posteriores a 1540. De todas maneras, con esto, no se prueba que la identificación Cortés-Quetzalcóatl sea falsa, sino simplemente queda en el estatuto de plausible y tardíamente narrada.

las razones dadas por Tzvetan Todorov,[59] Nathan Wachtel,[60] Miguel León-Portilla,[61] Octavio Paz,[62] Jacques Lafaye,[63] y otros no explican suficientemente la "racionalidad" del comportamiento de Moctezuma. En efecto, se recibe a Cortés con estas palabras:

> Señor nuestro: te has fatigado, te has dado cansancio: ya a esta tierra tú has llegado. Has arribado a tu ciudad: México. Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono. Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus sustitutos. Los señores reyes, Itzcaotzin, Motecuhzomatzin el viejo, Axayácac, Tízoc, Ahuítzotl. Oh, qué breve tiempo tan sólo guardaron para ti, dominaron la ciudad de México. [...] No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando. ¡Es que ya te he visto, es que ya te he puesto mis ojos en tu rostro! Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenía fija la mirada en la Región de los Muertos *(topan mictlan)*. Y tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: que habrías de instalarte en

[59] *La conquista de América* se acerca a nuestra interpretación, pero lo atribuye a que tenían los aztecas un tipo de "comunicación" diferente. No saca total provecho a su hipótesis de que todo estaba reglado desde siempre. Tzvetan Todorov y Georges Baudot han publicado una colección de *Récits aztèques de la Conquête*, 1983 (con excelente edición italiana *Racconti aztechi della Conquista*, Einaudi, Torino, 1988) que incluyen el *Códice florentino*, *Anales históricos de Tlatelolco*, *Códice Aubin* en náhuatl; y en español: *Códice Ramírez*, *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, y la *Historia* de Diego Durán.

[60] *La visión des vaincus.* No sabe por qué Moctezuma debe recibir a "*les Blancs comme des dieux*".

[61] *El reverso de la conquista* indica algunas de las "posibilidades" que Moctezuma considera, pero no logra explicarla "racionalidad" de sus decisiones (1978, p. 20).

[62] "La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma –al menos al principio– no tanto como un peligro exterior sino como el acosamiento interno de una era cósmica" (1969, p. 85). En efecto, el "fin del mundo" era una tercera posibilidad, pero no fue la que enfrentó Moctezuma, "al menos al principio" (1975, p. 85). En *Posdata* trata más el asunto, pero no distinguirá las "posibilidades" que analizaremos a continuación.

[63] En *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (1977), no clarifica para nada la situación.

> tu asiento, en tu sitial [...] Ven y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo.[64] (León-Portilla, 1978, pp. 38-39)

¡Moctezuma ofrece al recién llegado su trono, el gobierno, el dominio sobre los aztecas! ¿No es acaso eso justamente lo que deseaba Cortés? Pues no, Cortés no entiende el ofrecimiento y además no intenta ocupar dicho trono. Esto producirá un nuevo desconcierto en Moctezuma –pero no es el primero ni el último, y por ello seguirá reaccionando ante cada "novedad". ¿Son los comportamientos de Moctezuma, "racionales"? Eran racionales y lo más convenientes, si se toma en consideración el "mundo " de Moctezuma y no se proyecta sobre él la perspectiva eurocéntrica.

Analicemos las diversas "posibilidades" que se abren desde los textos considerados;[65] es decir, lo que le era "posible" desde su "mundo" fácticamente emplazado, el de un emperador azteca, buen guerrero pero mejor *tlamatini*, de austera educación moral en la mejor tradición de los sabios toltecas. Para aquel emperador culto y refinado que era Moctezuma, se le presentaron ante sí, después de informarse con todos los recursos que su civilización le daba las siguientes "posibilidades":[66] Que los recién llegados fueran un grupo de seres humanos, que era lo menos probable –desde la perspectiva hermenéutica

[64] Estos "tu" o "tus" pueden ser interpretados como fórmula retórica de educación náhuatl. Como cuando alguien invita a otro a su casa y le dice: "Esta es su casa", tan frecuente en México.

[65] En el sentido de Heidegger ("*Möglichkeit*"; véase nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, pp. 65 y siguientes: "Las posibilidades ónticas"), o de N. Luhmann, *Systemlehre* (1987), en cuanto referido al sistema autorreferente y autopoiético.

[66] Estos recursos, según los textos considerados (y dentro de su plausibilidad, con respecto a las hipótesis críticas de James Lockhart) eran los siguientes: 1. Escuchar el juicio de los guerreros de la tradición de *Tlacaélel* (que entrarán a actuar solo en la segunda "figura"). 2. Pedir juicio a los *tlamatinime*, los filósofos. 3. Escuchar el juicio de los astrólogos, que le indicaban que Quetzalcóatl vendría por el Occidente un *ce-acatl* (fecha que coincidía con la llegada de los españoles). 4. Tomar el parecer de los que descifraban "agüeros" o presagios (que en número de ocho, incluyendo acontecimientos referentes al fuego, tierra, aire y agua, los cuatro elementos fundamentales tanto para los aztecas como para los presocráticos, indicaban funestos "futuros" necesarios). Véanse los ocho "Presagios funestos" en León-Portilla (1978, pp. 29 ss.).

náhuatl–,[67] y que debería confirmarse con otros hechos no acontecidos hasta ese momento,[68] y, por ello, "razonablemente" se descartaba esta "posibilidad" por el momento –terminará por ser el comienzo de una "invasión", pero con nuevos datos que a priori Moctezuma no tenía ante sí en ese momento–. 2. Quedaba racionalmente solo una posibilidad: que fueran dioses. Si es así: ¿cuáles? Todo indicaba –tanto en el parecer de los astrólogos como en el de los *tlamatinime*– que debía ser Quetzalcóatl. Una posibilidad interna a la segunda consistía en que Quetzalcóatl volvía, después de haber sido expulsado de Tula por los toltecas u otros pueblos.[69] 3. La tercera "posibilidad", como

[67] Lo "anormal" (como un defecto de nacimiento en un niño) o era eliminado (como en el caso de los espartanos) o divinizado (como los defectuosos enfermos colocados como dioses en Monte Albán, en la cultura zapoteca en México). Que "aparecieran" humanos en el Gran Océano era lo "menos probable".

[68] Por otra parte, era lo menos peligroso, porque su reducido número no podía ser un peligro militar, aun con sus técnicas de guerra. Es necesario además borrar por el momento la posibilidad, en el análisis de racionalidad estratégica de Moctezuma, de una "invasión". Esta no tenía todavía ningún sentido; es decir, no era una "posibilidad" real dado los datos empíricos recabados en su "mundo" concreto.

[69] Hemos dicho que los toltecas eran, respecto a los aztecas, un poco como los griegos respecto a los romanos. El pueblo antiguo culto, ejemplo en todo. La tradición azteca era, en realidad, la *toltecayotl* (toltequidad, como la romanitas para los romanos, o la christianitas para los cristianos, o el *Deutschtum* para los alemanes). Quetzalcóatl, como una figura histórica, era el sacerdote y sabio Ce Acatl Topilzin (siglo IX a. C.?), "aquél que nació en un día 1-Caña, Nuestro Príncipe" (Véase Lehman, 1938). Siendo joven solitario cerca de Tulancingo fue buscado como rey de Tula. Fuerte pensador y formulador de la ontología de Ometeótl, se opuso por anticipado a la visión de Tlacaelel: "Se dice que cuando vivió allí Quetzalcóatl, muchas veces los hechiceros quisieron engañarlo, para que hiciera sacrificios humanos, para que sacrificara hombres. Pero él nunca quiso, porque amaba mucho a su pueblo, que eran los toltecas" (*Anales de Cuauhtitlán*, Códice Chimalpopoca, fol. 5; León-Portilla, 1977, pp. 307-308). Lo cierto es que lo expulsaron injustamente, pero prometió regresar. Tenían los aztecas, y particularmente Moctezuma, muchos motivos de temer: primero, porque los aztecas habían dominado sangrientamente al resto de los pueblos toltecas; segundo, porque el mito sacrificial de Huitzilopochtli era contrario al pensar de Quetzalcóatl; tercero, porque siendo un rey depuesto, podía intentar ocupar el lugar de Moctezuma (y veremos que ésta será la conclusión "racional" del emperador, como se puede considerar "explícitamente" en el texto de la recepción de Cortés en México). Es interesante que Cortés aconsejaba a Moctezuma "que no se sacrificasen hombres. Y otro día llamó (Moctezuma) a su principal sacerdote y le mandó que, por algunos días, disimulase con los castellanos en no sacrificar hombres" (Torquemada, 1969, II, p. 173). Este era un signo indicativo de la relación entre Cortés y Quetzalcóatl, el sabio de Tula.

otra alternativa de la segunda, que aunque retornaba Quetzalcóatl, el príncipe se confundía ahora con el principio divino, como uno de los rostros de Ometeótl, y esto era lo verdaderamente nefasto,[70] – esto sería el "fin del Quinto Sol".[71]

Ante estas "posibilidades" Moctezuma dudaba, pero iba tomando resoluciones racionales. En primer lugar, sería bueno homenajearlos con regalos y proponerles que volvieran a su lugar de origen (sea el que fuere). Por ello Moctezuma no quería enfrentarse a los recién llegados "rostro-a-rostro", porque en ese caso era su fin. Esto es lo que no se ha interpretado a veces correctamente: "Ahora bien, Moctezuma cavilaba en aquellas cosas, estaba preocupado; lleno de terror, de miedo: cavilaba qué iba a acontecer con la ciudad" (*Códice florentino,* 1979, p. 35). No era para menos. Para los enemigos del Imperio, los oprimidos (como los de Zempoala o Tlaxcala, y lo mismo le acontecerá a Atahualpa entre los incas), Cortés era un aliado (fuera un hombre, fuera un dios) para emanciparlos del dominio azteca.[72] Los guerreros fieles a Huitzilopochtli "lucharían" como colaboradores de su dios, pero debían actuar sólo en el caso que los de Cortés verdaderamente fueran seres humanos (posibilidad 1.), o que Quetzalcóatl intentara poner fin al "Quinto Sol" (posibilidad 3.). El pueblo de México-Tenochtitlan nada perdía con que Quetzalcóatl retomara el poder en "su" imperio (posibilidad 2.). Todos entonces, juzgaban las posibilidades de distinta manera.

Pero solo Moctezuma enfrentaba una decisión límite.[73] Para él había muy poco espacio de maniobra: si Quetzalcóatl quería retomar

[70] En efecto, acerca del "Quinto Sol" se lee: "Igualmente fue este Sol de nuestro príncipe, en Tula, o sea de Quetzalcóatl" (Documento de 1558; León-Portilla, 1979 p. 103). En este caso, los pronósticos de "movimiento de tierra, habrá hambre y con esto perecemos" (León-Portilla, 1979, p. 103) indicarían el fin del "Quinto Sol". Esta fue la interpretación más generalizada.

[71] Octavio Paz piensa que esta posibilidad fue la primera que enfrentó Moctezuma (1969, p. 85), pero no es así.

[72] Es verdad que nunca se jugaban del todo por Cortés, porque si este era derrotado por los aztecas, tendrían dónde apoyarse para volver a reconocer su dominio.

[73] En realidad tenía una única posibilidad positiva: que los recién venidos fueran seres humanos, y, en este caso, en un segundo momento, podría destruirlos con sus

el poder del Imperio, él debía renunciar (posibilidad 2.); en todos los otros casos Moctezuma podía jugar su suerte con los guerreros (pero solo después de saber que esa posibilidad 2., no era la real). Es por ello que "racionalmente", con clara razón estratégica, Moctezuma, el gran tlamatini, toma la resolución de renunciar al Imperio,[74] y dejar en su lugar a Quetzalcóatl-Cortés: "¡toma posesión de tus casas reales!" (Leemos en el texto citado). Por supuesto, una vez más, los recién llegados lo desconciertan. Cuando los aztecas les ofrecieron comidas con sangre, estos dioses extraños las desdeñaron. Más extraños eran aún cuando se alegraban del oro, que irracionalmente transformaban preciosas joyas en lingotes, destruyendo el inmenso trabajo de refinados orfebres –que serían la admiración de Durero en Holanda-; que absurdamente matan a los enemigos en las batallas en vez de tomarlos prisioneros para inmolarlos a los dioses. ¡Una vez más, Cortés no toma el poder en México! Pero, al menos, Moctezuma saca una primera conclusión: no es el príncipe Quetzalcóatl que quiere recuperar el poder temporal (*in tlaltícpac*).

Quedan las otras posibilidades, pero es necesario estudiar la situación con cuidado, porque Cortés podría actuar en nombre del dios y significar el fin del Quinto Sol –que era el peligro supremo, y

---

guerreros fieles a Huitzilopochtli, ya que eran los de Cortés unas pocas decenas de soldados. Esta posibilidad, por ser la más débil, debía ser dejada para el final, después de "probar" racionalmente el no cumplimiento de las otras que tenían mayor peso.

[74] Moctezuma muestra el *ethos* del discípulo del Calmécac, temple de héroes y de sabios. De allí lo que le expresa a Cortés (¡que no tenía ninguna posibilidad de "interpretar" la grandeza inmensa ética del hombre que tenía delante!; el mismo Cortés, siendo solo un buen soldado y apto político, de ninguna manera tenía la estatura de Moctezuma): "...Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenía fija la mirada en la Región del Misterio [...] Pues ahora, se ha realizado: ya tú llegaste" (Texto citado supra). El *tlamatini* estuvo en contemplación en lo que está más allá que lo meramente "terreno" (*in tlaltícpac*), en lo "trascendente" (*Topan mictlan*). y allí se resolvió, pensando como Quetzalcóatl, que "quería mucho a su pueblo", y él mismo "cavilaba qué iba a acontecer con la ciudad". Moctezuma, al renunciar, evitaba –al menos en lo que estaba en su poder– mayor sufrimiento a su pueblo. Él se hacía a un lado, renunciaba... Como Quetzalcóatl lo había hecho en Tula. ¡Este argumento, Quetzalcóatl-Cortés debía entenderlo! Moctezuma era el nuevo Quetzalcóatl de su México y se inmolaba por él.

por ello Moctezuma soportaba humillaciones sabiendo que, si eran humanos, en último caso su vida corría peligro, pero sólo sería su fin como monarca, y nada sufriría su ciudad de México.[75]

7.3. La "invasión" del Imperio

Un nuevo hecho, a posteriori y por ello nunca Moctezuma pudo considerarlo antes (y a causa de esto no podía antes ser una "posibilidad" histórica o real),[76] comenzó a inclinar la situación hacia un desarrollo posterior de la "posibilidad 1" –aunque la "posibilidad 3" quedaba flotando en el aire como un peligro supremo–: "No fue bien llegado con el armada [de Pánfilo Narváez contra Cortés procedente de Cuba], cuando Motecuhzuma fue dello avisado a tiempo". Y el emperador llamando a Cortés le dijo: "Señor capitán, sabed que son venidos navíos de vuestra tierra, en que podréis [part]ir, por tanto aderezaos con brevedad que así conviene" (Torquemada, 1969, p. 184). Ahora Moctezuma, sabiendo que son seres humanos,[77] tiene conciencia por primera vez que hay otros iguales a Cortés, con numerosos y nuevos soldados detrás de ellos. Si se vuelven a donde vinieron todo terminaría bien (y quedarían a salvo el Imperio, las tradiciones, y los dioses, el Quinto Sol y el mismo Moctezuma).

Pero dos hechos nuevos (y van tres), le hacen comprender un desarrollo inesperado de la "posibilidad 1" (y por ello se trata de una nueva "posibilidad 4" nunca antes considerada): el primero, que Cortés no solo no volvió hacia su lugar de origen, sino que, venciendo a

[75] Todo esto podría ser desarrollado de otra manera, si las propuestas críticas de James Lockhart llegaran a probar que nunca los náhuatl pensaron que Cortés fuera Quetzalcóatl –pero le será muy difícil probarlo–. Lo que puede probarse es lo extrañamente tardío de la descripción de los hechos en las narraciones (de los cronistas), y la ignorancia del hecho en los textos náhuatl más cercanos a la conquista de 1520.

[76] Aquí, usando la hipótesis tan fecunda de Edmundo O'Gorman de que Colón "no pudo descubrir América" (1959), ahora podemos decir que Moctezuma "no pudo descubrir una invasión" antes de la llegada de Pánfilo Narváez.

[77] Han visto morir caballos y soldados españoles, han convivido largas semanas juntos en México, no han visto otras "señales" extraordinarias, etcétera.

Narváez, reforzó su ejército (con el que retornaba triunfante a México); el segundo, no menos importante, la matanza que realizó Pedro de Alvarado contra la élite azteca. Estos dos hechos "probaban" el error de Moctezuma,[78] e inclinaban la balanza en favor de los guerreros inspirados por el mito sacrificial de Tlacaélel, que considerando a los españoles meramente como seres humanos, habían pensado desde el comienzo que era necesario luchar contra ellos. Moctezuma estaba terminado. Cortés, que nada había entendido del "mundo argumentativo" del Otro,[79] del mundo sumamente desarrollado de Moctezuma, intenta usarlo como antes, y pierde un tiempo vital para su propia causa.[80] Ahora es tarde, todos los aztecas han descubierto, claramente y por primera vez, que Cortés y los suyos solo son un grupo de humanos guerreros; son la avanzada de una "invasión": la "invasión del *Cemanáhuac*", de todo el "mundo conocido" por los aztecas.

La sabiduría de los *tlamatinime* había sido negada, destruida; toda su "visión del mundo (*Weltanschauung*)", ahora se había probado, era inadecuada y no daba cuenta de la realidad. Moctezuma, como *tlamatini* que era, había muerto. Su muerte física era cuestión de horas. Así terminaba la "Parusía de los dioses", Pánfilo Narváez y no Cortés (como había sido Amerigo Vespucci y no Colón el que descubre América) probaba que los acontecimientos eran parte de

[78] Error, claro, a posteriori, y no a priori.

[79] El hombre "moderno" nunca comprende las "razones del Otro" (véase mi ponencia en el diálogo con Karl-Otto Apel en México, titulada: "La razón del Otro. La Interpelación como acto-de-habla", 1991).

[80] Cortés debió haber salido de la ciudad de México de inmediato a su regreso de la costa con los refuerzos que logró ganarse de las derrotadas fuerzas de Pánfilo de Narváez. En cambio, como no había comprendido las "razones" de Moctezuma, creyó que podía seguir "usándolo" (mientras que en realidad Moctezuma se había dejado aparentemente "usar" ya que debía ir "probando" hasta el final cada una de las "posibilidades", que no eran "posibilidades" para Cortés). Lo mismo le aconteció a Alvarado, que creyó que podía fortalecerse mostrando mucha agresividad, no comprendiendo que lo que los había protegido en México no era su valentía sino la "visión del mundo (*Weltanschauung*)" de los *tlamatinime*, desaparecida la cual debía comenzar la lógica de la guerra y con su acción inclinaba la balanza en su contra.

una "invasión" y no antes. Tlacaélel, el Rómulo y Remo de los aztecas,[81] que venciera a los tepanecas de Azcapotzalco, la Albalonga de México-Tenochtitlan, en el año 1-Pedemal (1428), había nacido en el año 10-Conejo (1398), y fue llamado "el Conquistador del Mundo" (*in Cemanáhuac Tepehuan*),[82] a él se deben las "reformas" que dieron al Imperio su gran visión cosmopolita, la interpretación desde un paradigma sacrificial del poder dominador de México: "Este es el oficio de Huitzilopochtli, nuestro dios, a esto fue venido a reunir y trae así a su servicio a todas las naciones, con la fortaleza de su pecho y de su cabeza" (Durán, 1867, p. 95).

Ometeótl se manifiesta por los Tezcatlipocas, el del "Quinto Sol", el de Quetzalcóatl, fue reinterpretado por los aztecas en un paradigma sacrificial: "Y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán".[83] En efecto, el pequeño dios colibrí, Nanahuatzin, ofreció su vida en sacrificio, se inmoló por todos, y quemado en el fogón divino apareció, después de larga noche, como el Sol naciente, que los aztecas interpretaron como su dios tribal: Huitzilopochtli. Ese dios secundario guerrero, será, por la "Reforma de Tlacaélel", el dios principal de todo el Anáhuac. Tlacaélel quemará todos los códices sagrados de los pueblos dominados y los escribirá de nuevo. Una verdadera dominación de las teogonías. El Imperio quedaba ahora "fundado" como el servidor de la existencia y la vida del Sol. Por ello el "movimiento" (del Sol y de toda la realidad), la "vida" y el "corazón" tienen relación con la "sangre" (*chalchihuitl*): la vida del Sol-Huitzilopochtli depende de los sacrificios humanos. Las víctimas son conseguidas en las "guerras floridas" y ello justifica la existencia del Imperio:

[81] Teóricamente era un poco Hegel, el de la Filosofía del Derecho, más un teórico de la guerra como Clausewitz y un político como Bismarck del imperio alemán. Nunca quiso ser el rey del imperio azteca, aunque cuatro reyes fueron sus protegidos.
[82] Véase, de Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 1949, p. 121. Sobre Tlacáelel véase Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, pp. 249 ss.; y del mismo autor *Los antiguos mexicanos*, 1990, pp. 46 ss.; pp. 92 ss.
[83] *Documento 1558,* citado en León-Portilla, 1979, pp. 103-109.

> Allí donde se tiñen los dardos, donde se tiñen los escudos,
> están las blancas flores perfumadas, las flores del corazón:
> abren sus corolas las flores del que da la vida,
> cuyo perfume aspiran en el mundo los príncipes:
> es Tenochtitlan.
>
> (*Cantares mexicanos,* citado en León-Portilla, 1979, p. 257)[84]

Tlacaélel logra así, por el mito de la necesidad de los sacrificios humanos del Templo Mayor de Huitzilopochtli, hacer del Imperio un colaborador de la subsistencia del universo y de prolongar la vida del "Quinto Sol". Era, con la llegada de Cortés ahora descubierto como no-Quetzalcóatl, el momento en que los guerreros intentarán prolongar el "Quinto Sol" venciendo a los intrusos: "En consecuencia luego salieron de noche. En la fiesta de Techílhuitl salieron; fue cuando murieron en el Canal de los Toltecas. Allí furiosamente los atacamos" (Ms de Tlatelolco, 1528, en León-Portilla, 1978, p. 43). De poco les valió a los guerreros aztecas expulsar de la ciudad a Cortés en la "Noche Triste" (triste para los españoles, es evidente).[85] Para males de México se desata la peste, que es interpretada como un augurio nefasto contra el Imperio. Desde Tlaxcala los invasores reorganizaron sus fuerzas; como los reyes católicos Cortés comenzó a "debilitar" a México, así como aquellos habíanlo hecho con Granada. El asedio de Tenochtitlan se extiende durante meses. Al final expulsan a los aztecas de la ciudad, los acorralan en Tlatelolco. Son vencidos:

[84] Solo Karl Marx, en sus "metáforas teológicas" (véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*), inspiradas en el pensamiento semita-bíblico judeo-cristiano, mostrará cómo el "capital", el nuevo Moloch, vive de la vida de los oprimidos y chupa su sangre: la circulación del valor es *Blutzirkulation* (circulación de sangre).

[85] Los españoles atribuirán a la Virgen de los Remedios el haberlos salvado. Por ello, en 1810, Hidalgo enarbolará, como veremos, la Virgen de Guadalupe como bandera de los americanos, y los españoles ("gachupines") la de los Remedios: ¡Lucha de vírgenes, lucha de dioses, lucha de clases! Véase mi artículo "Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichung einer Aesthetik" (1980, pp. 106-114).

> En los caminos yacen dardos rotos; los cabellos están esparcidos.
> Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.
> Gusanos pululan por calles y plazas y están las paredes manchadas
> [de sesos.
> Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido,
> y si las bebíamos, eran agua de salitre.
>
> (*Ms de Tlatelolco,* en León-Portilla, 1978, p. 53)

> El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.
> Por agua se fueron ya los mexicanos; semejan mujeres;
> la huida es general. ¿Adónde vamos? ¡oh amigos!
> Luego ¿fue verdad?[86] a abandonan la ciudad de México:
> el humo se está levando, la niebla se está extendiendo [...]
> Esto es lo que ha hecho el Dador-de-la-Vida en Tlatelolco.
>
> (*Manuscrito de Tlatelolco,* en León-Portilla, 1978, p. 63)

La "invasión" ha terminado. Los guerreros han sido derrotados. Lo mismo acontecerá con los mayas, con los incas de Atahualpa... hasta los confines de Tierra del Fuego por el Sur, o hasta Alaska por el Norte, en el correr de los años.[87] La Modernidad se ha hecho presente... ha emancipado a los oprimidos de los aztecas de ser víctimas de sus dioses sanguinarios... y como un "Sexto Sol" que amanece en el horizonte de la humanidad, un nuevo dios (el capital) inaugura un nuevo "mito sacrificial", el "mito" de Tlacaélel deja lugar al "mito" no menos sacrificial de la "mano de Dios" providente que regula armónicamente el mercado de Adam Smith, y de competencia perfecta (que hay que garantizar destruyendo el "monopolio" del trabajo de los sindicatos obreros) de F. Hayek.

[86] Esta pregunta es esencial: ¿fue verdad que los dioses nos abandonaron, que el Imperio sería destruido? Extraña y profunda pregunta que muestra lo trágico del momento. El "Quinto Sol" ha terminado.

[87] No se piense que la resistencia a la invasión fue poca, por el contrario fue heroica e ininterrumpida.

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1892). *Obras históricas.* México: S/E.

Alvarado Tezozómoc, Fernando (1949). *Crónica Mexicáyotl.* México: UNAM.

Anónimo (1990). Popol-Vuh. México: FCE.

Baudot, Georges y Tzvetan Todorov (eds.) (1983). *Récits aztèques de la Conquête.* París: Seuil.

Baudot, Georges y Tzvetan Todorov (eds.) (1988). *Racconti aztechi della Conquista.* Torino: Einaudi.

Cantares mexicanos ([1528] 1978). En León-Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista.* México: Joaquín Mortiz.

Durán, Diego (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Porrúa.

Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita.* Buenos Aires: Eudeba.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación.* Salamanca: Sígueme.

Dussel, Enrique (1980). Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichung einer Aesthetik. *Concilium,* 152, 106-114.

Dussel, Enrique (1991). La razón del Otro. La interpretación como acto de habla. *Anthropos,* 22, 5-42.

Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro.* La Paz: Plural Editores y Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique (1993). *Las metáforas teológicas de Marx.* Navarra: Verbo Divino.

García Icazbalceta, Joaquín (1886-1892). *Nueva colección de documentos para la historia de México*. México: Antigua Librería de Andrade y Morales.

Garcilaso de la Vega, Inca (1967). *Comentarios Reales de los Incas.* Lima: Universo.

Gillespie, Susan (1989). *The aztec kings. The construction of rullership in mexica history*. Tucson: University of Arizona Press.

Hegel, Georg W. (1962). *Differenz des ficht'schen und schelling'schen systems der philosophie.* Hamburgo: Lasson.

Lafaye, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.

Lehmann, Walter (1938). Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko. *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Stuttgart.

León-Portilla, Miguel (1990). *Los antiguos mexicanos.* México: FCE.

León-Portilla, Miguel (1979). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* México: UNAM.

León-Portilla, Miguel (1978). *El reverso de la conquista.* México: Joaquín Mortiz.

Lockhardt, James (1991). *Nahuas and spaniards. Postconquest central mexican history and philology*. Stanford: Stanford University Press.

Luhmann, Niklas (1987). *Systemlehre*. Frankfurt: Suhrkamp.

Navarro, Bernabé (1948). *La introducción de la filosofía moderna*. México: El Colegio de México.

O'Gorman, Edmundo (1959). *La invención de América.* México: FCE.

Paz, Octavio (1969). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.

Paz, Octavio (1975). *Posdata.* México: Siglo XXI.

Ricoeur, Paul (1960). *La symbolique du mal.* París: Aubier.

Ricoeur, Paul (1975). *La métaphore vive.* París: Seuil.

Sahagún, fray Bernardino de (1975). *Historia general de las cosas de la Nueva España.* México: Porrúa.

Sarrailh, Jean (1974). *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México: FCE.

Seler, Eduard (1923). *Gesammelte abhandlungen zur amerikanischen sprach und altertumskunde*. Berlín: Ascher und Behrend.

Torquemada, fray Juan de (1969). *Monarquía indiana*. México: Porrúa.

Watchel, Nathan (1967). *La visión des vaincus.* París: Gallimard.

La Malinche: la lengua en la mano

Margo Glantz

Calar hondo...

Calar hondo para descubrir el secreto de las tierras recién descubiertas parece haber sido una de las preocupaciones esenciales de Cortés. Esas frases se repiten a menudo en la primera carta de relación y en la segunda. En el pliego de instrucciones que Diego Velázquez le entrega a Cortés, antes de salir de Cuba, se lee:

> Trabajaréis con mucha diligencia e solicitud de inquirir e saber el secreto de las dichas islas e tierras, y de las demás a ellas comarcanas y que Dios Nuestro señor haya servido que se descubrieran e descubrieren, así de la maña e conversación de la gente de cada una dellas en particular como de los árboles y frutas, yerbas, aves, animalicos, oro, piedras preciosas, perlas, e otros metales, especiería e otra cualesquiera cosas, e de todo traer relación por ante escribano. (Cortés, 1976, pp. 9, 10, 14 y 15)[1]

Y es obvio que no es posible *calar hondo* ni descubrir secretos si se carece de lengua, es decir de intérprete. La primera buena lengua

[1] Confrontar también Beatriz Pastor (1984, pp. 93 y 155).

indígena que Cortés obtiene es Malinalli, Malintzin o Malinche, esa india que, como él dice, "hubo en Potonchán" (Cortés, 1976, p. 45).

¿Cómo hacer para descubrir el secreto que también a ella la encubre? Todos los cronistas la mencionan a menudo, con excepción de Cortés, quien solo una vez la llama por su nombre, en la Quinta Carta de Relación (Cortés, 1976, p. 242). Coinciden, además (incluso el marqués del Valle), en señalar que Marina formaba parte de un tributo o presente entregado al Conquistador después de la batalla de Centla, a principios de 1519, en dicho tributo se incluyen veinte mujeres para moler maíz, varias gallinas y oro.[2] Forma parte de un paquete tradicional o, mejor, de un lote, semejante al constituido para el trueque o rescate, pero en el que por lo general no entran las mujeres; cuando ellas se añaden al lote, es un símbolo de vasallaje (los cempoaltecas "fueron los primeros vasallos que en la Nueva España dieron la obediencia a su majestad", Díaz del Castillo, 1976, p. 89) aunque también puede ser de alianza, como puede verse luego en las palabras del cacique tlaxcalteca Maxixcatzin:"démosles mujeres [a los soldados principales de Cortés] para que de su generación tengamos parientes" (Díaz del Castillo, 1976, p. 174).

López de Gómara formula de esta manera el intercambio:

> Así que pasado el término que llevaron, vino a Cortés el señor de aquel pueblo y otros cuatro o cinco, sus comarcanos, con buena compañía de indios, y le trajeron pan, gallipavos, frutas y cosas así de

[2] Cortés indica en la Quinta Carta, ya mencionada: "Yo le respondí que el capitán que los de Tabasco le dijeran que había pasado por su tierra, con quienes ellos habían peleado, era yo; y para que creyese ser verdad, que se informase de aquella lengua que con él hablaba, que es Marina, la que yo siempre conmigo he traído, porque allí me la habían dado con otras veinte mujeres" (1976, p. 242). Confrontar también, de Bernal Díaz del Castillo, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1976, pp. 87-88); la *Relación* de Andrés de Tapia (Martínez Marín, 1992, p. 446). Menciona solo ocho fray Francisco de Aguilar en su *Relación breve de la conquista de la Nueva España* (Martínez Marín, 1992, p.67). También son ocho para Hernando Alvarado Tezozómoc en su *Crónica mexicana (*Martínez Marín, 1992, p. 566); Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México* (1984, p. 40); Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (1976, pp. 242 y 244); Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (1986, p. 188); Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de México* (1940, pp. 97-98.)

> bastimento para el real, y hasta cuatrocientos pesos de oro en joyuelas, y ciertas piedras turquesas de poco valor, *y hasta veinte mujeres de sus esclavas para que les cociesen pan y guisaren de comer al ejército*; con lo cual pensaban hacerte gran servicio, *como los veían sin mujeres*, y porque cada día era menester moler y cocer el pan de maíz, en que se ocupan mucho tiempo las mujeres [...] Cortés los recibió y trató muy bien, y les dio cosas de rescate, con lo que holgaron mucho, y *repartió aquellas mujeres esclavas entre los españoles por camaradas*. (1984, pp. 39-40)[3]

En este caso específico, las mujeres cumplen un doble servicio, acompañarán al ejército para alimentarlo y funcionarán *como camaradas* de los oficiales, eufemismo usado por López de Gómara para no mencionar su verdadero papel, el de concubinas o barraganas, contrato sospechoso, o para usar un término más moderno, el de soldaderas. En realidad, como se dice en el texto, son esclavas: "Los primeros conquistadores y pobladores europeos aplicaron la institución de la esclavitud de los indios de México por dos vías principales: la guerra y el rescate", explica Silvio Zavala (1989, p. 199).

Desde el inicio de la conquista uno de los recursos para conseguir intérpretes era apoderarse de los indios, para que, como califica Las Casas, "con color de que aprendiesen la lengua nuestra para servirse dellos por lenguas, harto inicuamente, no mirando que los hacían esclavos, sin se lo merecer" (1976, III, p. 208).

Si solo hubiese cumplido con la doble función antes mencionada, Marina hubiese caído en el anonimato; al añadir a su género otra cualidad, la de la bilingüalidad, es decir, conocer tanto el maya como el náhuatl, y también por ser de natural "entremetida y desenvuelta", según palabras de Bernal, acaba refinando su papel, para trascender la categoría del simple esclavo.

[3] Los subrayados son míos, salvo indicación en contrario.

Entremetida y desenvuelta

Pero me detengo un poco: ¿qué es, en realidad, un o una lengua? En el primer *Diccionario de la lengua castellana*, Covarrubias lo define como "el intérprete que declara una lengua con otra, interviniendo entre dos de diferentes lenguajes". A partir de esto –haré unas observaciones pertinentes– se deducen de las fuentes históricas, y es bueno volver a tomarlas en cuenta:

1. Antes de tener lengua, los españoles se entienden con los naturales usando de una comunicación no verbal, "diciéndoles por sus meneos y señas", según Las Casas (1976, III, p. 207) o Bernal "y a lo que parecía [...] nos decían por señas que qué buscábamos, y les dimos a entender que tomar agua" (1976, p. 9).

2. Luego, al apoderarse a la fuerza de los naturales "para haber lengua", no se espera una verdadera comunicación. Las Casas expresa verbalmente sus dudas, acerca del Melchorejo: "traía el Grijalva un indio por lengua, de los que de aquella tierra había llevado consigo a la isla de Cuba Francisco Hernández, con el cual se entendían en preguntas y respuestas algo" (1976, III, p. 204); de quien también dice Gómara: "mas como era pescador, era rudo, o más de veras simple, y parecía que no sabía hablar y responder" (1984, p. 23).

3. Por su peso cae que el lengua debe saber hablar, "declarar una lengua con otra", "intervenir". Ni Juliancillo ni Melchorejo, los indios tomados durante el primer viaje de Hernández de Córdova, y distinguidos así con ese diminutivo paternalista, son capaces de cumplir al pie de la letra con su oficio de lenguas, que por otra parte no es el suyo. Tampoco lo pueden hacer la india de Jamaica, sobreviviente de una canoa de su isla que dio a través en Cozumel, y que ya hablaba maya (Díaz del Castillo, 1976, p. 25), ni el indio Francisco, nahua, torpe de lengua (Díaz del Castillo, 1976, p. 24 y 26), encontrados ambos durante el segundo viaje, el de Grijalva (Glantz, 1989, p. 465).

4. El sexo de las lenguas que se eligen es por regla general el masculino, con algunas excepciones, la recién mencionada, la india jamaiquina, por ejemplo, y la Malinche. El Conquistador Anónimo afirma que los mexicas son la gente que menos estima a las mujeres en el mundo" (Martínez Marín, 1992, p. 402). En consecuencia, solo por azar se piensa en ellas, como bien lo prueba su escasez.

5. Los prisioneros de rescate o de guerra utilizados como lenguas suelen ser deficientes, proceden de mala fe ("y creíamos que el intérprete nos engañaba", Juan Díaz en Martínez Marín, 1992, pp. 1-16), no solo eso, los indígenas vueltos lenguas a fuerza, traicionaban:

> e aquel mensajero dijo que el indio Melchorejo, que traíamos con nosotros de la Punta de Cotoche, se fue a ellos la noche antes, les aconsejó que nos diesen guerra de día y de noche, que nos vencerían, que éramos muy pocos; de manera que traíamos con nosotros muy mala ayuda y nuestro contrario. (Díaz del Castillo, 1976, p. 78)

6. Consciente de esto, y advertido por los primeros expedicionarios de que algunos españoles, hombres barbados, están en poder de los naturales de Yucatán, Cortés dedica esfuerzos consistentes para encontrarlos. El resultado es la adquisición de "tan buena lengua y fiel (Díaz del Castillo, 1976, p. 71), Jerónimo de Aguilar, cautivo entre los mayas.

7. Salidos de territorio maya, el antiguo cautivo español ya no sirve como intérprete: "Todo esto se había hecho sin lengua, explica Gómara, porque Jerónimo de Aguilar no entendía a estos indios" (López de Gómara, 1984, p. 46). En ese momento crucial aparece Malintzin, "ella sola, con Aguilar, añade el capellán de Cortés, el verdadero intérprete entre los nuestros de aquella tierra" (López de Gómara, 1984, p. 46). Malintzin, la india bilingüe, entregada por Cortés a Alonso Hernández Portocarrero, muy pronto alejado de esta tierra como procurador de Cortés en España y quien la deja libre, en ese mismo año de 1519, al morir en la prisión española donde lo

había puesto el obispo Rodríguez de Fonseca, amigo de Velázquez y enemigo jurado de Cortés. La mancuerna lingüística se ha sellado. Su ligazón es tan intensa que fray Francisco de Aguilar los fusiona, habla de ellos como si fueran uno solo, "la lengua Malinche y Aguilar" (Martínez Marín, 1992, p. 413), y el cronista mestizo Diego Muñoz Camargo los une en matrimonio, desde Yucatán: "habiendo quedado Jerónimo de Aguilar [...] cautivo en aquella tierra, procuró de servir y agradar en tal manera a su amo [...] por lo que vino a ganarle tanta voluntad, que le dio por mujer a Malintzin" (1986, p. 189); y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl reitera: "Malina andando el tiempo se casó con Aguilar" (1985, p. 229). En realidad, es Cortés quien de ahora en adelante está ligado indisolublemente a la Malinche, "Marina, la que yo siempre conmigo he traído" (1976, p. 242). Se ha formado un equipo perfecto de intérpretes sucesivos, tal como se ve dibujado en un códice inserto en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo: "El indio informa, Marina traduce, Cortés dicta y el escribiente escribe".

8. Cortés no necesita un simple *lengua*, necesita además *faraute*. En las *Cartas de relación* esa palabra se repite, varias veces: "dándoles a entender por los farautes y lenguas" (1976, p. 16). López de Gómara especifica que cuando Cortés advirtió los merecimientos de Malintzin, "la tomó aparte con Aguilar, y le prometió más que libertad si le trataba verdad entre él y aquellos de su tierra, pues los entendía, y él la quería tener por su faraute y secretaria" (1984, p. 46). En ese mismo instante, la Malinche ha dejado de ser esclava, ha trocado su función de proveedora –moler y amasar el maíz– y de camarada –ser la concubina de un conquistador– para convertirse en secretaria y faraute de Cortés. Lo ha logrado porque es, recuerda Bernal, de buen parecer, entrometida y desenvuelta.

Y aquí se dijo entremetido el bullicioso

¿Qué es entonces un faraute, palabra casi desaparecida de nuestra lengua? Un faraute es, con palabras de Covarrubias:

> El que hace principio de la comedia el prólogo; algunos dicen que faraute se dijo a ferendo porque trae las nuevas de lo que se ha de representar, narrando el argumento. Ultra de lo dicho significa el que interpreta las razones que tienen entre sí dos de diferentes lenguas, y también el que lleva y trae mensajes de una parte a otra entre personas que no se han visto ni careado, fiándose ambas las partes dél; y si son de malos propósitos le dan sobre éste otros nombres infames.

La Real Academia concuerda con esas acepciones y agrega una que a la letra dice: "el principal en la disposición de alguna cosa, y más comúnmente el bullicioso y entremetido que quiere dar a entender que lo dispone todo". Como sinónimo inscribe la palabra trujamán que, según la misma fuente, "es el que por experiencia que tiene de una cosa, advierte el modo de ejecutarla, especialmente en las compras, ventas y cambios".

No cabe duda de que todas esas acepciones le quedan como anillo al dedo a la Malinche. Una de las funciones del faraute es entonces la de lanzadera entre dos culturas diferentes. En parte también, la de espía, pero sobre todo la de intérprete de ambas culturas, además de modelador de la trama, como puede verse muy bien cuando en el *Diccionario de la Real Academia* se agrega: "El que al principio de la comedia recitaba o representaba el prólogo y la introducción de ella, que después se llamó loa". Y es en este papel justamente que aparece Malinche en la tradición popular recogida en el territorio de lo que fue el antiguo imperio maya.[4]

[4] Véase Mercedes de la Garza, "Visión maya de la conquista" (en Glantz, 2001, 63-76). Además, la Malinche se ha convenido literalmente en faraute o corifeo de una obra dramática sobre la conquista de México, *Diálogo u original del baile de la conquista (Crovetto, 1961, p. 104).* Allí "los personajes son doce caciques aliados y dos hijas del rey Quicab, a las que llaman Malinche, porque en un momento de la obra una de ellas

Un faraute puede muy bien ser entrometido. "Entremeterse –vuelve a explicar el diccionario de Covarrubias– es meter alguna cosa entre otras, que en cierta manera no es de su jaez y se hace poco disimularla y regañar con ella. Entremeterse es ingerirse uno y meterse donde no le llaman, y de que aquí se dijo entremetido el bullicioso". Malinche ha demostrado que sabe las dos lenguas, es decir, se ha entremetido entre los españoles y los indios y ha enseñado su calidad: es por lo tanto bulliciosa. En una carta que le escribe a Carlos V, fray Toribio Motolinía se expresa así de fray Bartolomé de las Casas: "Yo me maravillo cómo Vuestra Majestad y los de vuestros Consejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e inoportuno y bullicioso y pleitista" (Crovetto, 1992, p. 8).

El bullicioso es el inquieto que anda de aquí para allá, suerte de lanzadera, de entremetido, de farsante. Todo bullicioso es hablador y Malintzin lo es, ése es su oficio principal, el de hablar, comunicar lo que otros dicen, entremeterse en ambos bandos, intervenir en la trama que Cortés construye. Cumple a todas luces con el papel que se le ha otorgado: es lengua, es faraute, es secretaria, y como consecuencia, mensajera y espía.

...habían de ser sordas y mudas

Parece ser que las niñas y las muchachas mexicas no hablaban durante la comida, además se les sometía "a una especial parsimonia en el hablar", al grado que Motolinía tenía la impresión de que "habían de ser sordas y mudas" (Kobayashi, 1985, p. 53). De ser esto una regla general, la figura de Malinche es aún más sorprendente. López Austin aclara:

---

ofrece su ayuda y sus favores a Alvarado", y más tarde, en un canto entonada por ellas, narran la caída de los quichés: "Llanos del Pinal, si sabéis sentir,/ llorad tasa sangra de que vestís..." (p. 71).

> En ciertos sectores de la población urbana las mujeres adquirían una posición de prestigio al abandonar las penosas y rutinarias actividades intrafamiliares para participar en las relaciones externas. Así, existe la mención de que las mujeres pertenecientes a familias de comerciantes podían invertir bienes en las expediciones mercantiles. Las fuentes nos hablan también de mujeres que llegaron a ocupar los más altos puestos políticos, y en la historia puede aquilatarse la importancia de personajes como Ilancuéitl, que tuvieron una participación de primer orden en la vida pública. Sin embargo, en términos generales, la sociedad enaltecía el valor de lo masculino. (1984, p. 329)

Si bien la excesiva pasividad que por las fuentes escritas por los misioneros podría deducirse, en relación con las mujeres, ha sido muy controversial, el hecho escueto es que no se tiene noticia de ninguna otra mujer que, durante la conquista de México, haya jugado un papel siquiera parecido al de la Malinche. En la crónica del clérigo Juan Díaz, capellán de la expedición de Grijalva, se hace mención de un hecho singular, durante una transacción de rescate: "El dicho cacique trajo de regalo a nuestro capitán un muchacho como de veinte y dos años, y él no quiso recibirlo" (Martínez Marín, 1992, p. 13).

Más tarde, sin embargo, Grijalva que nunca quiere recibir nada, como reitera Díaz, acepta "a una india tan bien vestida, que de brocado no podría estar más rica" (Martínez Marín, 1992, p. 13). Aunque por este dato pudiera inferirse que también se incluían los esclavos varones como parte de un rescate, lo cierto es que en las crónicas solo he encontrado esta excepción, y en la inmensa mayoría de los casos se hace únicamente mención de lotes de muchachas entregadas como esclavas. Entre ellos, el tantas veces mencionado obsequio de veinte doncellas, entre las cuales se encuentra Malintzin. Como regla general, aunque con excepciones, las otras mancebas se mantienen en el anonimato.[5] Más sorprendente es entonces, repito, el

[5] La investigadora norteamericana Francis Karttunen habla, en un ensayo titulado "In their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now" de algunas mujeres de principios del México virreinal, cuya conducta parece ser semejante a la de la Malinche en cuanto a su autonomía, su inteligencia y su actividad decisiva;

papel primordial que jugó en la conciencia no solo de los españoles sino también de los indígenas, al grado de que, como es bien sabido, Cortés era llamado, por extensión, Malinche. Diego Muñoz Camargo la enaltece grandemente:

> Mas como la providencia tenía ordenado de que las gentes se convirtiesen a nuestra santa fe católica y que viniesen al verdadero conocimiento de Él por instrumento y medio de Marina, será razón hagamos relación de este principio de Marina, que por los naturales fue llamada Malintzin y *tenida por diosa en grado superlativo*, que ansí se debe entender por todas las cosas que acaban en diminutivo es por vía reverencial, como si dijéramos agora mi muy gran Señor –Huelnohuey–, y ansí llamaban a Marina de esta manera comúnmente Malintzin. (1986, pp. 186-187)

Si el sufijo *tzin* aplicado a Malinalli (que en náhuatl quiere decir varias cosas, cuyo significado es simbólico y hasta esotérico, como por ejemplo una trenza, una liana, una hierba trenzada), equivale al reverencial castellano *doña*, Malinche ha adquirido verdadera carta de nobleza.[6] Señora o doña, mujer muy honrada y principal, reverenciada, acatada, de buena casta y generación, Marina va adquiriendo estatura divina entre los naturales, como consta también en varios códices, por ejemplo, los fragmentos del *Códice Cuauhtlatzingo* donde, al reseñar los triunfos de Cortés, aparece doña Marina, ataviada como la diosa del agua, Chilchiuhtlicue,[7] y en el *Lienzo de Tlaxcala*,

---

la información aparece en unos *Huehuetlatolli* (sabiduría antigua, máximas para el comportamiento habitual), documentos conservados en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California (Francis Karttunen y James Lockhart, 1987). Pilar Gonzalbo, por su parte, ha encontrado numerosos ejemplos de españolas criollas, mestizas e indias, cuya conducta es absolutamente emancipada y que contradice la idea general de que la mujer se encontraba supeditada de manera superlativa al hombre. Sin embargo, los campos de actuación estaban perfectamente delimitados. El paso de uno a otro ámbito se identifica y se califica siempre como si se adoptara una actitud –y una actividad– varonil, tanto en las culturas prehispánicas como en el virreinato.

[6] *Cf.* Georges Baudot, "Política y discurso en la conquista de México: Malintzin y el diálogo con Hernán Cortés" (1988, pp. 67-82).

[7] Agradezco a Cecilia Rossell haberme comunicado este dato, también reiterado por Ángeles Ojeda.

su colocación en el espacio del códice y sus ademanes revelan que ocupa una jerarquía de gran autoridad. Este dato podría quizá remacharse, como lo hace Brotherston en su texto, los numerosos códices en donde Marina es personaje esencial, confirma la tradición en que se basa Muñoz Camargo para hablar de ella como si fuera una diosa. Pienso que a pesar de la ritualización de los comportamientos en la sociedad náhuatl, y por tanto del estrecho margen de acción que parece corresponderle, la mujer debe haber tenido mucho peso en la sociedad *mexica*, sin embargo, no me parece probable que se deifique a una mujer que cumple simplemente con las reglas de su cotidianidad, aunque ésta haya sido totalmente violentada por la invasión de los españoles. Solo puede deificarse a alguien excepcional, y por lo general cuando las mujeres descuellan se tiende a deshistorizarlas y a convertirlas en mitos: la deificación es una de las formas de la mitificación. Marina acaba representando todos los papeles y es figura divinizada entre los naturales, y reverenciada por los españoles. A pesar de relativizar su elogio, cuando lo inicia diciendo, "con ser mujer de la tierra", la admiración de Bernal es enorme: "qué esfuerzo tan varonil tenía, que con oír cada día que nos habían de matar y comer nuestras carnes [...] jamás vimos flaqueza en ella" (Díaz del Castillo, 1976, p. 172). Diego de Ordás testifica en Toledo, el 19 de julio de 1529, a fin de que Martín Cortés, el hijo bastardo del conquistador y la Malinche –entonces apenas de seis años y legitimado unos meses atrás–, recibiera el hábito de Caballero de Santiago: "[que] Doña Marina es india de nación de indios, e natural de la provincia de Guasacualco, que es la dicha Nueva España, a la cual este testigo conoce de nueve o diez años a esta parte [...] e que es habida por persona muy honrada e principal e de buena casta e generación" (Romero de Terreros, 1944, pp. 14-15).

Figura legendaria, personaje de cuentos de hadas cuando se la hace protagonista de una historia singular, extrañamente parecida a la de Cenicienta: hija de caciques, a la muerte de su padre es entregada como esclava a los mayas, y como toda princesa que se precie de serlo, la sangre azul recorre con precisión su territorio corporal,

presta a descender como Ión en Eurípides, José en la Biblia, Oliver Twist en Charles Dickens, o Juan Robreño en Manuel Payno, para habitar la figura del niño expósito, figura por esencia deambulatoria, aunque al mismo tiempo, ocupe quizá el hierático lugar de las damas de la caballería o la escultórica imagen de las predellas medievales.[8] ¡Quién sabe!, concretémonos ahora a su figura de lengua.

La de la voz

En las crónicas españolas, Malinche carece de voz. Todo lo que ella interpreta, todos sus propósitos se manejan por discurso indirecto.

En la versión castellana editada por López Austin del *Códice florentino*, Marina ocupa la misma posición en el discurso que ya tenía en los demás cronistas, es enunciada por los otros. Esta posición se altera, justo al final: los dos últimos parlamentos le corresponden en su totalidad a Marina. Lo señalo de paso, sería necesario intentar explicar esta discrepancia (Sahagún, 1989).

En general, y en particular en Bernal, las expresiones utilizadas van desde lo más generales como: "según dijeron", "y dijeron que", "y digo que decía", "les preguntó con nuestras lenguas", "y se les declaró", "les hizo entender con los farautes", "y les habló la doña Marina y Jerónimo de Aguilar". Más tarde, se van refinando las frases y se especifica mejor la función de los lenguas: "Y doña Marina y Aguilar les halagaron y les dieron cuentas", frase en donde se advierte que los farautes no solo ejecutan lo que se les dice, sino una acción personal. Y se puede culminar con esta explicación de Bernal: "un razonamiento casi que fue de esta manera, según después supimos, aunque no las palabras formales", en la que se maneja la idea de que

[8] *Cf.* Sonia Rose-Fuggle, "Bernal Díaz del Castillo frente al otro: doña Marina, espejo de princesas y de damas" (1991, pp. 77-87). Citado por Georges Baudot en su texto "Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal" (1988).

Malinche ha interpretado a su manera los mecanismos de pensamiento y las propuestas de los españoles.

La interpretación es una acción consistente y continua. Su existencia es evidente. Se infiere en muchos casos o se subraya en muchos otros. Y sin embargo, en el cuerpo del texto se oye la voz de Cortés –y la de otros personajes– cuando se dirige a sus soldados, es decir, cuando no necesita interpretación; pero también cuando la necesita, esto es, cuando se dirige a sus aliados indígenas o a sus enemigos mexicas, por interpósita persona, la intérprete.

La voz es el atributo principal, o más bien literal, de la lengua. Quien no tiene voz no puede comunicar. Designar al intérprete con la palabra lengua define la función retórica que desempeña, en este caso, la sinécdoque, tomar la parte por el todo: quien se ve así despojado de su cuerpo, es solamente una voz con capacidad de emisión, y es la lengua, obviamente la que desata el mecanismo de la voz. La voz no es autónoma y, sin embargo, por razones estratégicas y por su mismo oficio, la lengua es un cuerpo agregado o interpuesto entre los verdaderos interlocutores, el conquistador y los naturales. En los códices es la Malinche la que aparece intercalada entre los cuerpos principales.[9] Este mismo hecho, el de ser considerados solo por su voz, reitera la desaparición de su cuerpo o, mejor, lo convierte en un cuerpo esclavo. Si refino estas asociaciones, podría decir que además de tener que prescindir de su cuerpo –por la metaforización que sufren sus personas al ser tomados en cuenta solo por una parte de su cuerpo–, actúan como los ventrílocuos, como si su voz no fuese su propia voz, como si estuvieran separados o tajados de su propio cuerpo. Esta aseveración se vuelve literal en una frase de fray Juan de Zumárraga, cuando furioso ante los desmanes del lengua García del Pilar, enemigo de Cortés, y aliado de Nuño de Guzmán, exclama:

> Aquella lengua había de ser sacada y cortada –escribía el obispo al rey– porque no hablase más con ella las grandes maldades que habla

[9] He utilizado aquí algunas frases de mi artículo "Lengua y conquista" (1989).

> y los robos que cada día inventa, por los cuales ha estado a punto de ser ahorcado por los gobernadores pasados dos o tres veces, y así le estaba mandado por don Hernando que no hablase con indio, so pena de muerte. (Martínez, 1991, p. 549)

La mutilación a la que se les somete se subraya si se advierte que, sobre todo en el caso específico de la Malinche, este cuerpo –entre sujeto y objeto– debe, antes de ejercer su función, bautizarse.[10] La ceremonia del bautizo entraña de inmediato el abandono del nombre indígena y la imposición de un nombre cristiano. En el caso de Malinche, ella deja de ser Malinalli para convertirse en Marina. Curiosamente, esta alteración de la identidad, el ser conocido por otro nombre, es decir, convertirse en otra persona, que en los lenguas indígenas anteriores –Melchorejo, Juliancillo, Francisco y aun en Aguilar– significa también cambiar de traje, comporta una extraña mimetización onomástica, en la crónica de Bernal.

El conquistador es rebautizado y adquiere el nombre de la esclava, es el capitán Malinche y ella deja de ser la india Malinalli para ser nombrada solamente Marina por el cronista Bernal sabe muy bien que utilizar un apodo para designar a Cortés produce extrañeza en los lectores. Por ello, aclara de esta manera:

> Antes que más pase adelante quiero decir cómo en todos los pueblos por donde pasamos, o en otros donde tenían noticia de nosotros, llamaban a Cortés Malinche; y así le nombraré de aquí adelante, Malinche en todas las pláticas que tuviéramos con cualesquier indios, así desta provincia como de la ciudad de México, y no le nombraré Cortés sino en parte que convenga; y la causa de haberle puesto aqueste nombre es que, como doña Marina, nuestra lengua, estaba siempre en su compañía, especialmente cuando venían embajadores o pláticas de caciques, y ella lo declaraba en lengua mexicana, por

[10] El significado de bautizarse entre los indígenas sería, después de la conquista, ser destruido. *Cf.* artículo de De la Garza "preparad ya la batalla –le dice- si no queréis ser bautizado [como sinónimo de destruido]" (1992, p. 71).

> esta causa le llamaban a Cortés el capitán de Marina, y para ser más breve, le llamaron Malinche. (Díaz del Castillo, 1976, pp. 193-194)

Pero no se queda allí la cosa, las transformaciones onomásticas se siguen produciendo, siempre en vinculación con Marina, como si el hecho de haber sido Malinalli y luego Malintzin –otra transformación fundamental dentro de la otra cultura-, es decir, dejar de ser esclava para convertirse en señora, en *tzin* o en doña, hiciese que los sustantivos lengua, faraute o intérprete también se modificarán y recibieran una nueva denominación, la de Malinches, transformación que a su vez había sufrido el nombre de Malintzin en la defectuosa captación fonética que los españoles tenían de ese nombre. Esta hipótesis mía parece comprobarse con las siguientes palabras de Bernal que completan su explicación sobre estos significativos cambios de nombre:

> Y también se le quedó este nombre –Malinche– a un Juan Pérez de Arteaga, vecino de la Puebla, por causa que siempre andaba con doña Marina y Jerónimo de Aguilar deprendiendo la lengua, y a esta causa le llamaban Juan Pérez Malinche, que renombre de Arteaga de obra de dos años a esta a parte lo sabemos. He querido traer esto a la memoria, aunque no había para qué, porque se entienda el nombre de Cortés de aquí adelante, que se dice Malinche. (Díaz del Castillo, 1976, p. 129)

Cualquiera diría, después de esta larga justificación bernaldiana que, desde el momento mismo en que doña Marina se vuelve uno de los factores esenciales para efectuar la conquista, el adictivo o apellido Malinche que se le da a Cortés se vuelve el paradigma del intérprete. Para remachar este razonamiento mediante la identificación de la palabra Malinche con la dualidad traidora-traductora que se le atribuye y que se concentra en la palabra malinchismo: los nombres utilizados anteriormente para designar su oficio –faraute, lengua, intérprete– carecen de eficacia para calificarlo. Sabemos también, y aquí se ha mencionado, que en náhuatl Malinche quiere

decir la mujer que trae Cortés, el sufijo agregado a su nombre denota posesión.

Retomando el hilo: vuelvo a plantear la pregunta que hice más arriba. ¿Por qué, entonces, Marina, la de la voz, nunca es la dueña del relato? Su discurso soslayado por la forma indirecta de su enunciación, se da por descontado, se vuelve, en suma, "un habla que no sabe lo que dice", porque es un habla que aparentemente solo repite lo que otros dicen. Su discurso –para usar una expresión ya manoseada– es el del otro o el de los otros. La palabra no le pertenece. Su función de intermediaria, ese bullicio –y recordemos que la palabra bullicio implica de inmediato un movimiento y un ruido–, es una respuesta a la otra voz, aquella que en verdad habla, porque permanece, la voz escrita.

¿Será que al pertenecer Marina a una cultura sin escritura, dependiente sobre todo de una tradición oral, es la enunciada, en lugar de ser la enunciadora? ¿Acaso al haberse transferido su nombre a Cortés, el poder de su voz ha pasado a la de él? ¿Acaso, por ser solo una voz que transmite un mensaje que no es el suyo, no significa? Apenas reproduce la de aquellos que carecen de escritura, según la concepción occidental, en voz "limitada –como dice De Certeau–, al círculo evanescente de su audición" (1975). Esta ausencia es la enunciación –este discurso indirecto, oblicuo, en que desaparece la voz de Marina– contrasta de manera violenta con la importancia enorme que siempre se le concede en los textos.

Cortar lengua

En su *Crónica mexicana*, don Hernando Alvarado Tezozómoc, describe así el asombro de Moctezuma al enterarse de las habilidades de Malinche:

> Y quedó Moctezuma admirado de ver la lengua de Marina hablar en castellano y *cortar la lengua*, según que informaron los mensajeros

> al rey Moctezuma; de que quedó bien admirado y espantado Moctezuma se puso cabizbajo a pensar y considerar lo que los mensajeros le dijeron: y de allí tres días vinieron los de Cuetlaxtan a decir cómo el Capitán don Fernando Cortés y su gente se volvieron en sus naos en busca de otras dos naos que faltaban cuando partieron de Cintla y Potonchán, adonde le dieron al capitán las ocho mozas esclavas, y entre ellas la Marina. (Martínez Marín, 1992, p. 566)

Tezozómoc, como sabemos bien, es un historiador indio, descendiente directo de Moctezuma, sobrino y nieto a la vez del *tlatoani* azteca. Se dice que en su crónica "la forma del pensamiento, incluso la sintaxis, son náhuatl" (Martínez Marín, 1992, pp. 557-558), si esto es así, es importante subrayar la expresión *Cortar lengua* que utiliza para sintetizar la supuesta capacidad de Malintzin para hablar el castellano. *Cortar lengua* podría asociarse con el sobrenombre que según Clavijero tenía también la joven "noble, bella, piritosa y de buen entendimiento, nombrada *Tenepal*, natural de Painalla, pueblo de la provincia de Coatzacualco" (Clavijero, 1976, pp. 299-300). Miguel Ángel Menéndez, citado por Baudot, afirma que *Tenepal* proviene de tene, "afilado filoso, puntiagudo, cortante", y por extensión, persona que tiene facilidad de palabra, que habla mucho; *tenepal*, podría asimismo originarse en *tenpalli*, palabra que Menéndez traduce por labio, y *tenepal* puede significar "alguien que tiene gruesos labios", es decir "que habla mucho" (Menéndez, citado en Baudot, 1988). Dentro de este contexto, parece evidente que la expresión *Cortar lengua* usada por Tezozómoc está vinculada a *tenepal*. No me es posible llevar más lejos las correspondencias, pero lo que en realidad me importa subrayar aquí, es el diferente tratamiento que se le da a doña Marina en las crónicas de origen indio o mestizo y su enorme capacidad para la interpretación en una sociedad que, evidentemente, está vinculada con la tradición oral y donde los códices necesitan de la palabra memorizada para interpretarse. Malinche ya habla castellano, al decir de Tezozómoc, desde el inicio del avance de Cortés hacia la

capital *mexicah*, y los españoles son aquellos hombres descritos por los viejos que:

> Predestinaron como sabios que eran, que había de volver Quetzalcóatl en otra figura, y los hijos que habían de traer habían de ser muy diferentes de nosotros, más fuertes y más valientes, de otros trajes y vestidos, *y que hablarán muy cerrado*, que no los habremos de entender, los cuales han de venir a regir y gobernar esta tierra que es suya, de tiempo inmemorial. (Martínez Marín, 1992, p. 568)

En este contexto, parece meridiano que solo *puede penetrar en ese lenguaje cerrado* –en esa habla apretada– quien tenga la lengua filosa y los labios muy gruesos para poder cortar lengua. Y esa habilidad tajante, esa capacidad de hendir, de abrir aquello que está cerrado, en este caso un lenguaje, solo puede hacerlo una diosa. Así convergen en este punto dos de las expresiones entresacadas y subrayadas por mí dentro de las crónicas que he venido analizando: para *calar hondo* en la tierra es necesario cortar lengua. Y en su papel de intermediaria, de faraute, la Malinche ha logrado atravesar esa lengua extraña apretada, la de los invasores, aunque para lograrlo se sitúe entre varios sistemas de trasmisión, los de una tradición oral vinculada con un saber codificado, inseparable del cuerpo e ininteligible para quienes prefieren la escritura de la palabra, para quienes han trasferido la lengua a la mano, o en palabras de Bernal: "Antes que más meta la mano en lo del gran Moctezuma y su gran México y mexicanos, quiero decir lo de doña Marina".

Bibliografía

Aguilar, fray Francisco de (1988). *Relación breve de la conquista de la Nueva España.* Estudio preliminar, notas y apéndices de Jorge Gurría Lacroix. México: UNAM.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1985). *Historia de la nación chichimeca.* Madrid: Historia 16.

Alvarado Tezozómoc, Fernando (1992). *Crónica mexicana.* En Carlos Martínez Marín (ed.), *Crónicas de la conquista*. México: Promexa.

Argensola, Bartolomé Leonardo de (1940). *Conquista de México.* Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México: Pedro Robredo.

Baudot, Georges (1988). Política y discurso en la conquista de México: Malintzin y el diálogo con Hernán Cortés. *Anuario de Estudios Americanos,* XIX, 67-82.

Casas, Bartolomé de las (1976). *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo, estudio preliminar de Lewis Hanke. México: FCE.

Certeau, Michel de (1975). *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard.

Clavijero, Francisco (1976). *Historia antigua de México*. Prólogo de Mariano Cuevas. México: Porrúa.

Cortés, Hernán (1976). *Cartas de relación*. México: Porrúa.

Crovetto, Pierluigi (1992). *I segni del Diavolo e I segni di Dio. La carta al emperador Carlos V (2 gennaio 1555) di fray Toribio Motolonia*. Roma: Bulzoni.

— (1961). "*Diálogo u "original" del baile de la conquista*". *Guatemala Indígena*, *1*, 2.

Díaz del Castillo, Bernal (1976). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* México: Porrúa.

Díaz, Juan (1992). *Itinerario de la Armada del Rey Católico a la Isla de Yucatán, en la India, en el año 1518, en la que fue Comandante y Capitán General Juan de Grijalva*.... En Carlos Martínez Marín (ed.), *Crónicas de la conquista*... Madrid: Promexa.

Garza, Mercedes de la (1992). Visión maya de la conquista. En Mercedes de la Garza (ed.), *En torno al Nuevo Mundo*. México: UNAM.

Glantz, Margo (1989). Lengua y conquista. *Revista de la Universidad, 465*.

— (2001). *La Malinche, sus padres y sus hijos.* México: Taurus.

Karttunen, Francis y James Lockhart (1987). The Art of Nahuatl Speech: the Bancroft Dialogues. *UCLA Latinoamerican Studies, 65*, 2.

Karttunen, Francis (1988). In Their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now. *Suomen Antropology*, *13* (1), 2-11.

Kobayashi, José María (1985). *La educación como conquista (empresa franciscana en México).* México: El Colegio de México.

López Austin, Alfredo (1984). *Cuerpo humano e ideología.* México: UNAM.

López de Gómara, Francisco (1984). *Historia de la conquista de México*. Prólogo y cronología de Jorge Gurría Lacroix. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Martínez, José Luis (1991). *Hernán Cortés*. México: UNAM/FCE.

Martínez Marín, Carlos (ed.) (1992). *Crónicas de la conquista*. México: Promexa.

Menéndez, Miguel Ángel (1964). *Malintzin en un fuste, seis rostros y una sola máscara.* México: La Prensa.

Muñoz Camargo, Diego (1986). *Historia de Tlaxcala*. Edición de Germán Vázquez. Madrid: Historia 16.

Pastor, Beatriz (1988). *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia.* Reeditado y corregido. Hanover: Ediciones del Norte.

Romero de Terreros, Manuel (1944). *Hernán Cortés, sus hijos y nietos, caballeros de las órdenes militares.* México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Rose Fuggle, Sonia (1991). Bernal Díaz del Castillo frente al otro: doña Marina, espejo de princesas y de damas. *La représentation de l'Autre dans l'éspace ibérique et ibéro-américain*. París: La Sorbonne Nouvelle.

Sahagún, Bernardino de (1989). *Historia general de las cosas de Nueva España.* Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. México: CNCA/Alianza.

Zavala, Silvio (1989). *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, t. IV. México: El Colegio de México/El Colegio Nacional.

Historia de una mirada

El signo de la cruz en las escrituras de Colón

Noé Jitrik

Introducción

Nada parece más natural, al meramente admitir que los textos de Cristóbal Colón pueden ser un objeto de acercamiento y lectura –quizá por el modo en que se han fundido a una historia de los orígenes de la modernidad–, que evocar, a la vez, oposiciones y categorías como las que maneja Michel Foucault en su *Archéologie du savoir* a propósito del saber histórico o de la historia; nociones tales como "monumento" y "documento", que le sirven para una oportuna toma de distancia epistemológica –si a la historia puede aplicársele este requisito–, encerrarían, a primera vista, ese corpus: imaginamos que por estar en el origen esos escritos son inamovibles, carácter por lo general corroborado por las instituciones, en suma que son "monumentos", en ellos podría estar inscripta una "verdad" que acaso no sea la del origen pero que está en el origen; de ahí, correlativamente, la reverencia. Pero, por otro lado, en la medida en que podemos leer en ellos más que lo que suscitan en su lejanía, algo anterior, acompañante, y ulterior, podríamos entender tales textos como

"documentos" que se nos vuelven a ofrecer y que, como tales, establecen algún tipo de convenio o contrato o simulan ofrecerse como garantía de un proceso.[1]

Por cierto, Foucault parece, en lo que concierne a las operaciones de la historia, tomar distancia respecto de las dos vertientes o, mejor dicho, señala que es historia tradicional convertir los monumentos que constituyen la memoria en documentos y, al revés, hacer que los documentos se monumentalicen corre por cuenta de la historia actual. Como solo de manera muy indirecta rendiremos tributo al trabajo de la historia –en la medida en que se produzca, dentro de nuestros objetivos, algún cambio de imagen (y no aspiramos a tanto)– la oposición es productiva y, abandonados sus alcances propios, favorece una nueva operación, la de la "lectura" que, como también lo quería Foucault, no es ni interpretación ni obedece al juego de glosa/refutación. Por eso, "documentalizar" crearía las condiciones para una "lectura"; permanecer en el "monumento", tratándose de un conjunto de escritos, nos obligaría a quedamos, pasivos, en lo concluido, en la exterioridad.[2] Justamente, renunciar a la pasividad da lugar a lo que de todos modos podemos llamar la "crítica", tanto

[1] "La historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo... Hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació (*sic*) y por medio de la cual encontraba su justificación antropológica: la de una realidad milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos... la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa... La historia en su forma tradicional, se dedicaba a memorizar los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y a hacer hablar esos rastros... En nuestros días, la historia es lo que transforma los documentos en monumentos" (Foucault, 1979, p. 9).

[2] Veáse, también, José G. Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra* (1988). En las p. 142 y ss. se establece una relación entre Erwin Panofski (*Studies in Iconology*) y Foucault en torno al uso de estos términos; según Merquior, el polaco los emplea más, o del todo, dialécticamente, razón por la cual se nos autoriza nuestro propio uso, que se apoya en y se distancia del de Foucault. De todos modos, si "monumento" y "documento" se presentan como lo que es objeto de una mirada, engendran, justamente, miradas que les son propias: "contemplación" y "lectura", categorías que permiten una primera instancia de clasificación del abordaje.

en un sentido de distanciamiento como de posibilidad de operar. Nuestra persecución, ansiosa, es de una "lectura", no de una "contemplación": queremos saber de qué son garantía los documentos, nos importa más el proceso que los lleva a actuar como memoria histórica y lo que en ellos se ha incorporado a nuestras "memorias" y, en consecuencia, no se trata de abatir los monumentos sino de mirarlos documentalmente y, a la vez, de desvestir los documentos para desnudar a su turno nuestras memorias. Este gesto sería el de la modernidad, pensable desde la modernidad, entendida como la creación de espacios de interacciones, como se dice con frecuencia, en los que las hipótesis no se verifican sino que se construyen en el acto mismo del acercamiento al misterio de la objetividad, de toda objetividad.

De este modo, pero sin poder abandonar del todo la contemplación, que regresa incluso en las pretensiones más ortodoxas de lectura, en lo corriente del ejercicio crítico somos llevados de una instancia a la otra. No es que eso no nos ocurra a nosotros: sucede insidiosamente, sin que se lo pueda resistir, es lo que llamaríamos la "fuerza de la ideología", pero sucede con más frecuencia en el registro de las profesiones del crítico; a veces, faltos de libertad, dominados por el objeto, nos dejamos aplastar por lo que deberían ser "documentos", o deberíamos convertir en tales, como si fueran "monumentos" y, a la inversa, poco perspicaces, enceguecemos y no advertimos la documentalidad. Sea como fuere, y siempre, al monumentalizar hacemos cesar la lectura. Pero decir lectura es decir mucho y poco al mismo tiempo; sería menester precisar de qué se trata o, al menos, apoyarnos en una teoría (Jitrik, 1982 y 1987) que nos protegiera del regreso si es que, en efecto, queremos convertirlo todo, aun lo que aparezca como un monumento, en documentalidad legible. Si nada nos protege en tal sentido nos espera la reaparición de la reverencia, tanto más potente cuanto que se trata de los fantasmas del origen que, porque "explican" una cultura, parecen tener derecho a la conducción del reino. De más está prevenir contra eso: la reverencia impide el desarrollo de una cultura, sofoca su respiración y, en última instancia, deja que los fantasmas del origen nos agredan

en lugar de crearnos diversión, alegría de vivir desde ese origen y en la actualidad.

Entre monumento, porque acompaña la aparición del Nuevo Mundo en el horizonte de la cultura europea y contribuye a darle una nueva forma que se revierte con contradicciones sobre el Nuevo Mundo, y documento, porque lo recorren múltiples vibraciones cuyos ecos tienen que ver todavía con las posibilidades y los condicionamientos de la cultura del Nuevo Mundo, los materiales emanados de la pluma de Colón en la instancia de la llegada y/o alejamiento se nos aparecen como el objeto de un trabajo posible que tendría que ver no solo con la historia escrita y convertida en memoria convencionalizada, la del fin de una época y el indeciso comienzo de otra, sino también con una historia no del todo trazada, la de la "escritura" latinoamericana cuyo momento físico inicial, en lengua española,[3] privilegiado por ser quizá tan solo inicial, residiría en la escritura

[3] La aclaración "en lengua española", además de vincularse estrechamente con el concepto de "escritura latinoamericana", que cubre lo predominante de la discursividad que nos identifica, deja de lado, por cierto, las diversas escrituras (o como sea) prehispánicas a las cuales, además, la que se inicia con Colón oculta, si no borra del todo; parte de esa acción reside en la transcripción, que si bien rescata la materia verbal convirtiéndola en objeto de conocimiento (ver en particular las gramáticas de lenguas ordenadas por los misioneros) con fines utilitarios (conocer para dominar), por otro lado solapa su dimensión productiva, o sea escrituraria. En cuanto al otro extremo, el borramiento, hay que considerar los casos, entre varios, del Inca Garcilaso, Huaman Poma o Alva Ixtlilxóchitl como su resultado o su expresión y, como estrategia, la acción de Sahagún en el Colegio deTlaltelolco (véase el "Nicán Mopohua", o sea *Coloquios y Doctrina Cristiana,* 1986). Pero también hay que considerar la acción de los restos; se diría que se los puede enfrentar en una doble perspectiva; por un lado como acción todavía presente en la escritura en castellano, de lo cual si bien es ejemplo estridente y privilegiado pero también voluntario José María Arguedas, también es posible rastrearla en el plano de la estructura discursiva de escrituras latinas, persigan o no el rescate de un fondo mitológico, reivindiquen o no valores hundidos o penosamente subsistentes y en peligro; y si, en este caso, por estructura discursiva entendemos, como uno de sus aspectos, cierta tonalidad o coloratura, podríamos invocar como ejemplo la prosa de Juan Rulfo. Por el otro lado, como segunda perspectiva, en tanto rescate arqueológico (como los que realizaron Ángel Ma. Garibay y Miguel León-Portilla) constante y que se manifiesta por medio de traducción destinada, casi siempre, a la monumentalización; ejemplo sarcástico de ello son los versos del poeta Nezahualcóyotl inscriptos en los muros del Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México, objeto de contemplación inertes en el mármol, a pesar de su belleza.

colombina que, además, en una coincidencia única, confiere existencia histórica, entendida la "historia" como un producto y un discurso europeos, a América misma.[4]

Historia discontinua la de esta escritura latinoamericana en castellano (español) que, naturalmente, es hechura de la europea y se mezcla con ella y tarda, como se sabe, en tener su ámbito propio, la dimensión política a partir de la cual puede aspirar a una identidad, tan plural como se quiera. Y si comienza por ser un depósito de lo que es corriente en la literatura española y por otro lado sus productos locales circulan entre los españoles en un instante posterior, concluye, avanzada ya su posibilidad de concebirse como propia, con sus tensiones y necesidades propias, por incidir en la española, desde el modernismo en adelante aunque con todas las intermitencias que se desee reconocer.[5]

[4] Relación entre existencia y conciencia: América pone en crisis antiguas convicciones acerca de existir y saber. La pregunta es acerca de la existencia: ¿es un en sí, fuera de la conciencia que la conoce? Lo real, sin embargo, es, independientemente, pero la conciencia lo hace "existente"; a su vez, al inicio se trata solo de conciencia cognoscitiva, luego de conciencia histórica, lo que quiere decir que lo "existente" lo es en y por lo "otro", la vida social, las determinaciones estructurales. Pero, por su parte, la forma de la conciencia histórica – que es su todo– se va estableciendo a partir de protocolos que expresan, dan cuenta y ordenan su voluntad de ser o su proceso de conformación; dichos protocolos son discursos capaces de imponer la voluntad de ser inherente a una conciencia histórica a través de su manera de conceder existencia a lo real que, antes, era pero no existía. Por eso se habló, desde la conciencia histórica europea, de "descubrimiento": América sólo estaba previamente y luego, desde el relato o la escritura colombina, existe además de ser en el pasaje de un verbo al otro.

[5] Me refiero a las prácticas literarias que tenían asiento en América, pero que eran tan solo prolongaciones de lo que se escribía en España; Bernardo de Balbuena (1568-1627), recordado por Lope de Vega a propósito del ataque holandés a Puerto Rico, comienza *El Bernardo* en Jalisco, hacia 1585, y lo concluye en Jamaica haciéndolo publicar en Madrid en 1624; su obra, en la que introduce menciones a América, es un poema épico-caballeresco en la tradición de Ariosto y Boyardo: ¿se podría decir que se trata de escritura latinoamericana o incidida por la vivencia latinoamericana? (Véase José Rojas Garcidueñas, *Bernardo de Balbuena. La vida y la obra*, 1982). Pero si bien los historiadores destacan la escasa circulación que tuvo la obra de Bernardo de Balbuena, no ha de haber ocurrido lo mismo con los textos del Inca Garcilaso y Juan Ruiz de Alarcón, los más notorios casos de americanos que hacen la literatura española. Habría que considerar, complementariamente, la incidencia de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz.

Lo que no quiere decir que no predomine en ella la discontinuidad a causa de las experiencias desiguales que la integran y que lo son tanto por el valor que se les atribuye para poder operar con ella como por las pulsiones que caracterizan cada uno de sus momentos y que dan o darían cuenta de su forma. El trazado de esa historia estaría ligado, como en otras áreas del conocimiento, al gran tema de la especificidad de la cual podría decirse, como realidad o como aspiración, que no ha de ser algo equivalente a una esencia ni estar limitado a una afirmación orgullosa de su existencia empírica.[6]

Concebimos la historia de la escritura latinoamericana, entonces, no como un encadenamiento causal que tendría el 12 de octubre de 1492 su día natal sino como una red que se ha ido tejiendo en virtud de mecanismos, o de reglas, que producen todavía. Lo hacen sin duda de otro modo y con otros objetivos y horizontes, de modo tal que en los productos podría advertirse por qué en este sitio, América latina, y no en otra parte, todo eso pudo ocurrir.[7] Aunque "América latina" es tan solo una hipótesis, no una unidad sino un sistema, una construcción imaginaria. En tal sentido –si ese sentido tiene alguna forma– los textos de Colón se ofrecen hasta cierto punto herméticos

[6] Pero antes habría que decir qué se entiende por "escritura" y de qué modo se le podría reconocer identidades. Se trata, para mí, de una práctica y su concepto no es asimilable al de estilo; como práctica, independientemente del campo al que se aplique, no debe ser considerada como instrumento; posee un ámbito, tiene una materia y está sometida, en sus realizaciones, a juegos históricos y a diversísimas determinaciones; precisamente, la acción conjunta de estos factores configura una modalidad, una identidad. Hay que recordar las primeras afirmaciones de Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* (1953) que comienzan en los últimos años una preocupación teórica sobre el particular; Barthes pone el acento, para acotar el campo, en el elemento "opción".

[7] ¿Cómo concebir una historia de la escritura? Por un lado existen fragmentos –lo que podríamos considerar "trabajos críticos"– pero, por el otro, no existe un relato, o sea un registro articulado y sistemático del encadenamiento histórico de las operaciones de escritura que serían las propias de determinado sistema social y que estarían, ciertamente, en la génesis y la producción de los textos; tampoco sabemos demasiado sobre otros aspectos: de qué modo aparecen dichas operaciones en el horizonte histórico, en qué condiciones, cómo se desarrollan, cómo se interactúan, qué producen, qué significan en relación con otros sistemas productivos, etcétera (Véase, de Jacques Derrida, *De la gramatología*, 1972, y *L'Ecriture et la différence*, 1969).

–porque su mundo, a pesar de que empalma a través del Descubrimiento con lo que va a ser el nuestro, no es el nuestro– y sugerentes –porque el mundo que abren es todavía el nuestro, enigmático y desgarrado, todavía, como decía Pedro Henriquez Ureña, en "busca de su expresión" (1928). Esa dualidad es ya un espacio de inquisición, es ya un objeto de búsqueda aunque tal vez no un punto de partida sino, por lo menos, un conjunto de a veces informes impresiones que lleva, tal vez por vericuetos, a tratar de precisar cómo se puede investigar, por dónde. De todos modos es un indicio: lo que está fantasmagóricamente lejos y cerca al mismo tiempo, casi un acorde hegeliano que sugiere entradas y salidas múltiples y, por fuerza, una probable riqueza que, con motivo de los quinientos años de la llegada, se desvía para el lado, a veces justo, de la reivindicación, o de la corrección por lo general de la monumentalidad o del aspecto monumental del asunto, encarnado en el modo monumentalizante de bloquear la escritura.[8]

Para entrar en la escritura de Colón, lo que corrientemente se denomina "los cuatro viajes" –excluyendo otros documentos de diverso orden en virtud de que tenerlos demasiado en cuenta desplazaría nuestro trabajo de la zona "escritura inicial latinoamericana" a la zona "Colón"–, vamos a considerar lo que nos ha llegado como un texto único que, por cierto, es también un "corpus" interferido, en la medida en que grandes momentos y sectores de lo que Colón

[8] Con motivo de la celebración del V Centenario del 12 de Octubre, Miguel León-Portilla propuso el término de "Encuentro de Culturas" para sustituir oficialmente el de "Descubrimiento", término que resemantiza hispánicamente la existencia previa de lo que implica la designación superpuesta "América" y que satisface las exigencias de la "historia" europea; Edmundo O'Gorman replicó polémicamente reiterando, en lo esencial, sus tesis expuestas en *La invención de América* (1984). La discusión, periodísticamente, tuvo lugar sobre todo en México, en marzo de 1987. Véase *Excélsior* y *La Jornada* de ese mes. Véase, también, en *Cuadernos Americanos* (1988), los artículos de Silvio Zavala ("El nuevo mundo" y "Acabar con la controversia") y de Leopoldo Zea ("Descubrimiento o encuentro").

escribió han sido modificados –resumidos y comentados– por Fray Bartolomé de las Casas.[9]

Podemos decir que esa interferencia es indudablemente una "lectura", así sea porque posee una intención, por más transparente, rudimentaria e interpretativa que sea, que gravitó en las otras lecturas que se fueron produciendo en los siglos y gravita también sobre nosotros condicionando, de manera acaso leve, la forma que podamos darle; de este modo, si no queremos caer en las redes de un "es así" del texto que estaría ahí presente en su objetividad lograda, tendremos que proponernos reconducir el texto, imaginar lo que fray Bartolomé modificó, aunque no para restituir la letra perdida sino para actuar dentro de nuestras propias direcciones. Pero, si la intervención de Las Casas fue una "lectura", su consecuencia fue modificar la letra; la nuestra no podrá concluir en eso, su objetivo será tan solo precisarse como lectura, es decir configurarse como modelo de una nueva integración del texto en nuestro universo.[10] Por lo tanto, nuestra lectura no tratará de la "verdad" del referente sino de otro modo

[9] En la primera edición de este trabajo (1983) hemos manejado, como texto, una edición muy corriente de los documentos colombinos (1977) aceptando todos los riesgos de descuidos acumulados, de infidelidades, de malas lecturas de copistas de manuscritos autógrafos y apógrafos e incluso de erratas de imprenta que se pueden detectar críticamente; en el momento de la redacción eso importó relativamente pero, ahora, al reescribirlo, nos hemos valido de la edición preparada por Consuelo Varela (1982), restablece con gran rigor filológico e innegable ingenio muchas palabras y expresiones que a veces, como lo destaca, hacían que ciertos trozos fueran incomprensibles. Sin embargo, la restitución que ha hecho tiene sus límites: junto a palabras evidentemente recuperadas, en su ortografía sobre todo, figuran en su edición palabras, acentos ortográficos y signos de puntuación sin duda modernos de modo tal que, parcialmente al menos, sus hallazgos conviven con los disparates que ya parecen consustanciales al texto; ello ocurre, básicamente, con el *Diario del primer viaje*.

[10] Son obvias las ventajas de trabajar con un texto más confiable, además del aspecto "ético" y teórico que indica, elementalmente, que si un texto es resultado de un proceso de escritura mal podría ser comprendido si se parte de una equivocación; debemos, por lo tanto, reconocer la labor de quien de este modo, Consuelo Varela, nos ayuda. Pero también es posible que el mejor texto que ahora tendremos en cuenta no hará cambiar, al menos demasiado, la lectura de los trozos que ya habíamos hecho en 1983 en razón de las finalidades mismas que dicha lectura perseguía y que, como lo reiteramos, no pasaban ni pasan por la "interpretación correcta" de tales trozos.

de verdad, que es la de su materialidad como texto o, si se prefiere, de su producción.

En ese sentido, y sea como fuere, en la medida en que es un corpus "escriturario" de doble mano –lo que queda de la de Colón y lo que ha añadido Las Casas aunque haya respetado el concepto y aun el espíritu de lo que resumía– aunque no un corpus "literario" en el sentido corriente de la palabra, o sea aceptado desde ciertas reglas compositivas, cánones valorativos o dictámenes de autoridades, se ofrece en tantos planos que no sería cuestión, salvo para volver a aislarlo, de formular una nueva "explicación", ni de texto, en el alcance escolar de la expresión, ni finalista, en cuanto a la posibilidad hermenéutica, así como tampoco de "convertirlo", a fuerza de exaltación, en "gran literatura".

Sin embargo, tampoco podría decirse que no sea literatura en absoluto, y no solo porque el tiempo confiere esa densidad llamada literaria a casi todos los documentos fundamentales de la cultura, sea cual fuere el campo discursivo en el que se sitúen y concebidos o no, por lo tanto, en su origen dentro de fines considerados convencionalmente como literarios, sino porque, en todo caso, como escritura practicada en "situación", de un alcance dramático excepcional y como pocos en la historia de la humanidad, es decir fuera de una neutralidad comunicativa, comparte con lo que se puede entender como literatura un aspecto, el de la "acción de la marca", lo cual crea delicados problemas de límites.[11] Por ello, sin otorgarle un timbre literario que acaso le esté negado por la tradición pero también,

[11] A propósito del cambio que sufren algunos textos, que pasan a ser considerados literarios al cabo de un tiempo de circulación, tenemos en cuenta el trabajo de Julia Kristeva "Problèmes de la structuration du texte" (1968). Muestra allí, de manera muy pertinente, cómo el concepto de "literario" resulta de una especie de acuerdo social que se celebra en cada época, se diría que en cada momento; por esa razón –que relativiza la dureza de los conceptos de "géneros"– , un texto concebido y aceptado inicialmente para cumplir con cierto fin puede llegar a ser literario en un momento posterior si ese fin no lo era, ni principal ni accesoriamente: un sermón o un alegato político, por ejemplo, medieval o romano, es hoy para nosotros literatura y no didactismo o apología. No sería del todo artificioso hacer descender esta idea de una observación de Claude Lévy-Strauss (*La pensée sauvage*) acerca del carácter artístico

acaso, por la realidad y por la teoría, nos proponemos actuar sobre ese corpus como si fuera literario, no con el objeto de dignificarlo sino porque tanto los instrumentos propios de la crítica literaria como una perspectiva más específica de "trabajo crítico" ofrecen más posibilidades de llegar a la multiplicidad de planos que concurren para darle la fisonomía que a priori se le atribuye y que la lectura debe terminar por configurar.

No obstante, por ahora solo podemos anticipar que la osadía llega, nada más –y para estar de acuerdo con la índole náutica del corpus– que a intentar ciertos abordajes destinados a rasgar una superficie. Yeso es ya desmonumentalizar, documentalizar e iniciar una aparición en escena de una escritura a su vez primera.

Pero la conveniencia –que parece discurrir junto con el razonamiento precedente– no es necesariamente el mejor fundamento de la legitimidad: no se debe olvidar que las anunciadas maniobras lecto-navales se harán a partir de y contando con cierto instrumental de la crítica literaria, hecho moderno y aun actualísimo, y que su objeto, literario o no en un sentido estricto, no tiene nada que ver con la esfera, epocal y filosófica, en la que ese instrumental ha sido forjado. Habrá, por lo tanto, que justificar la conveniencia con más fuertes razones porque hay muchos que no admiten que las dos esferas se reúnan y sostienen que un texto pertenece a su circunstancia de modo que enfrentarlo con miradas forjadas en otra es como adulterarlo o violarlo. Por lo tanto, y para decirlo de una manera esquemática e introductoria, sería posible sostener que los llamados "instrumentos", en el sentido señalado, surgen de ampliaciones del conocimiento y permiten explicar objetos, o textos que, si bien actuaban determinados por lo que más adelante se amplía, no podían saberlo; para decirlo brutalmente, si la noción de "inconsciente" es formulada por primera vez en los albores del siglo XX no solo explica conductas,

---

que se atribuye, pasado algún tiempo, a objetos producidos artesanalmente para uso doméstico y cotidiano, o sea funcionales.

mecanismos o realidades del siglo XX, sino también de toda la historia anterior.

Ahora bien, y para rodear el problema haciéndonos cargo de las ubicaciones del texto, hay que decir que es difícil no extraer de él, en una primera y espontánea reacción de lectura, una fuerza que debe residir en la pureza de las imágenes que, como lo veremos al cabo de este trabajo, son la zona de radicación de esta lectura. En virtud de su acción pero, en este primer plano, de su mera presencia y considerando lo que a través de esas imágenes se refiere, no habría mayor dificultad en colocar estos escritos, por lo menos, junto a otros libros de viajes o trazados de utopías que salieron de la pluma de expertos "*hommes de lettres*" o del talento compilativo de investigadores, aunque los de Colón con menos elementos novelísticos notorios, de acción o de tabulación. Es posible, con todo, que se pueda prescindir incluso de esa colocación y también de toda inclinación a la condescendencia –en la que se suele caer cuando se acepta el juego de las comparaciones–; dicho de otro modo, ni siquiera se trataría de libros de viajes o de utopías sino de escritos que pueden ser considerados "textos", concepto de índole histórica.[12] De este modo, si los "cuatro viajes" sirvieron hasta la fecha para discurrir sobre el descubrimiento, llegada, encuentro o como se lo quiera llamar, y lo que ocurrió después, o para trazar, como fue el caso del hijo de Colón, una biografía del héroe moderno (o renacentista según el joven Fernando Colón), hoy puede servir para pensar en una práctica, la "escritura", que constituye un doble objeto problemático (además de uno teórico): por un lado su determinación en los escritos de Colón y, por el otro, el establecimiento posible de lo que está en Colón, en un proceso escriturario posterior, el de América latina, que es en definitiva lo que

[12] Sobre el concepto de "texto" remitimos, naturalmente, a Roland Barthes: texto=-tejido, con todo lo que se deriva, en el sentido de las operaciones tendientes a configurarlo–lo que indica el aspecto histórico–; a nuestra vez, añadimos una nota: texto es la zona material, lo que se dispone a recibir, mediante desplazamientos, miradas o aparatos que lo "sitúan"; en suma, un "texto", tal como lo estamos usando, es una disponibilidad concreta.

más importa. Lo primero es lo que se podrá hacer aquí, o al menos intentar; la otra vía quedaría así iniciada pero sólo en su hipotético arranque: su desarrollo constituye otro problema cuyos alcances teleológicos y metodológicos no podrían ni siquiera ser planteados en este lugar, salvo de la manera amplia con que se ha hecho más arriba. De estas consideraciones se desprende otro asunto; como queda consignado, el propósito es hacer de los textos vinculados con los viajes, incluyendo el que parece la secuela individual más clara, los "Testamentos", un solo "corpus", lo que no quita que cada uno de ellos esté orientado por actitudes discursivas diferentes aunque todos tiendan, desde el punto de vista del contenido de la argumentación, a un mismo doble fin: hacer conocer y reivindicar. En cuanto a las diferencias, consisten en que diario, cartas y testamento parecen articularse según medios expresivos variados regidos por ritmos caracterizables en relación con nociones de calma o de nerviosidad, de exposición controlada o atropellada, originadas estas diferencias en estados de ánimo cambiantes, así como en diversas situaciones físicas y ambientales de escritura. Esta diversidad recorre el corpus que, aunque constituido en un prejuicio de unidad, cargaría con esta marca de origen: el corpus sería fragmentario, de modo que lo que se pueda entender al abordarlo será igualmente fragmentario, lo cual no quiere decir que nos reduciremos a reproducir la fragmentación primaria y fáctica; nos hacemos cargo de la fragmentación en lo que implica, al reconocerla, de gesto básico y ordenador. Dicho de otro modo, si tomamos fragmentos discursivos diferentes para constituir un solo texto como objeto a examinar y nos proponemos viajar en su interior en todas las direcciones diferentes –en virtud, recordémoslo, de la pluralidad de planos que concurren para conferirle homogeneidad o identidad– lo que podamos obtener en cuanto a comprensión tomará forma teniendo en cuenta ese modo de constitución fragmentaria; esta advertencia especifica lo que para nosotros son condiciones básicas, más que de la crítica literaria, guiada en general por una nítida separación entre sujeto y objeto, del llamado "trabajo crítico", expresión a la que ya se ha aludido, y que se fija

como requisito epistemológico constituir su forma siguiendo el movimiento de constitución del objeto sobre el que se intenta abordar.[13] Sea como fuere, texto único (corpus) por origen o por construcción, diversidad discursiva y comunidad de fines o intenciones, no se puede ocultar ni negar el hecho de que se trata de una escritura antigua, considerada hasta cierto punto como "sagrada". Este hecho comporta varios problemas; el primero de ellos es la noción misma de "antigüedad", respecto de la cual la edad sería condición acaso necesaria pero no suficiente ni el elemento más radical de su definición, así como tampoco lo es la red referencial sobre la que opera; el elemento más radical de definición sería la relación que se establece entre la edad y las referencias, como una interacción, y la atención al contexto en el que se produce. Si por lo general se considera que a mayor distancia referencial la antigüedad es mayor, también es necesario decir que esa distancia se ve con mucha frecuencia alterada por factores subjetivos que operan la relación con el contexto, entendido como conjunto internalizado de tendencias que recorren una época y que gravitan sobre la direcciones que una escritura en particular puede seguir.[14] En virtud de ello, tal vez podría afirmarse que las crónicas de Bernal Díaz del Castillo son menos antiguas que las cartas

[13] Sobre el concepto de "trabajo crítico" remito a mi trabajo "Temas de teoría: la crítica literaria y el trabajo crítico" (1987). Este volumen recoge diversos trabajos en los que se trata no solo de diferenciar entre lo que sería propio de la "crítica" y las posibilidades de un nuevo concepto superador sino también de mostrar algunos de los rasgos de este nuevo concepto e incluso de sus alcances operatorios. En dos palabras, mediante el "trabajo crítico" se trataría de romper la situación de satélite de un discurso que teniendo por objeto los textos sofoca su discursividad; por esa razón, el "trabajo crítico" no solo intenta "conocer" su objeto sino también "hacer" algo con él. Por cierto, constituye un nuevo discurso cuyo primer requisito epistemológico es el indicado: su forma, entendiendo por tal cosa el conjunto de movimientos y pulsiones que dirigen su escritura, debe seguirla forma de su objeto, en el mismo sentido, no en el trivial de obediencia a ciertas reglas articulatorias o internas.

[14] Por "actitudes discursivas" entendemos el aspecto subjetivo que dirige los textos hacia la constitución de una significación; dicho de otro modo, es la relación que existe entre lo material de la producción de un discurso determinado y la conciencia, que se concreta en ese discurso, de la función, alcances u objetivos que se le quiere hacer cumplir o de la zona en la que se lo quiere radicar, respecto de otros discursos o de la articulación misma de lo social, que es donde los discursos tienden sus efectos.

del propio Hernán Cortés aunque se refieran a los mismos hechos y sean análogas las intenciones: lo diferente son las condiciones de escritura y su modo de gravitar en el texto; en suma, en la atención a lo que va definiendo esa red viva que se designa como “contexto”.

Sin ánimo de considerar los demás problemas que salen de esta mención –uno de los cuales sería el carácter palimpséstico que con más claridad tendrían ciertos textos en un caso que en otro– ni de hacer de esta noción un concepto perfectamente bien definido, debe decirse, sin embargo, respecto del corpus colombino que su antigüedad no hará que la lectura que nos proponemos sea antigua, riesgo que no se corre si, como lo señalamos más arriba, la forma del trabajo crítico se constituye siguiendo la forma del objeto; la antigüedad del texto será un aspecto de su modo de circular, no un requisito de su forma, que es lo central, razón por la cual será posible concebir y proponerse una lectura “moderna” pero no en el sentido de que procurará hallar “significados” actuales allí donde es probable que no los haya ni verdades que desbaraten precisas mentiras. Será posible concebir una lectura moderna en cuanto a las “mañeras de ver”; en suma, en cuanto a las actitudes filosóficas que la guíen. De ellas podrá decirse que están desde antes de acercarse a este objeto y son irrenunciables; no se podría dejarlas de lado en pro de una recreación de un horizonte semántico que si se llega a comprender y a describir no ha de ser por una capacidad de “situarse en la época”, como suele decirse, sino por la posibilidad de percibir, desde ahora y desde aquí, desde tales “maneras de ver”, una instancia de sentido. Correlativamente, solo se puede aspirar –y creemos que esa aspiración recorre este trabajo– a que esa instancia de sentido responda a las exigencias totales que una manera de ver actual comporta, aunque persista, sin cesar, la duda acerca de si ese sentido es el que tienen los escritos de Colón.

Bibliografía

Barthes, Roland (1953). *Le degré zéro de l'écriture.* París: Seuil.

Colón, Cristóbal (1977). *Diarios de viaje.* Madrid: Austral.

Colón, Cristóbal (1982). *Textos y documentos completos*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Universidad.

Derrida, Jacques (1972). *De la gramatología.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Derrida, Jacques (1969). *L'Ecriture et la différence*. París: Seuil.

Foucault, Michel (1979). *L'Archéologie du savoir*. México: Siglo XXI.

Garcidueñas, José Rojas (1982). *Bernardo de Balbuena. La vida y la obra.* México: UNAM.

Henriquez Ureña, Pedro (1928). *Seis ensayos en busca de nuestra expresión.* Buenos Aires: Babel.

Jitrik, Noé (1982). *La lectura como actividad.* México: Premia Editora.

Jitrik, Noé (1982). *Los dos ejes de la cruz.* Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Jitrik, Noé (1987a). *Lectura y cultura.* México: UNAM.

Jitrik, Noé (1987b). *Temas de teoría: la crítica literaria y el trabajo crítico*. México: Premié.

Jitrik, Noé (1992). *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Kristeva, Julia (1968). Problèmes de la structuration du texte. *La Nouvelle Critique*, número especial *Linguistique et Littérature*, 55-64.

Lévy-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage.* París: Plon.

Merquior, José G. (1988). *Foucault o el nihilismo de la cátedra.* México: FCE.

O'Gorman, Edmundo (1984). *La invención de América.* México: FCE.

Sahagún, fray Bernardino de (1986) *Coloquios y doctrina cristiana.* Edición de Miguel León-Portilla. México: UNAM.

Zavala, Silvio (1988). El Nuevo Mundo. *Cuadernos Americanos,* 11, 5.

— (1988). Acabar con la controversia. *Cuadernos Americanos,* 11, 5.

Zea, Leopoldo (1988). Descubrimiento o encuentro. *Cuadernos Americanos,* 11, 5.

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo
Estudio preliminar

Susana Zanetti y Celina Manzoni

Golpéabamos los muros de adobe en nuestra ansiedad
y nos quedaba por herencia una red de agujeros.

Manuscrito anónimo de Tlatelolco.

En este virreinato muy gran cargo en honra,
mando y provecho.

Francisco López de Gómara,
Historia de la conquista de México.

Está en Antigua, la antigua capital de Guatemala, y es un viejo encomendero quejoso: uno de los cinco sobrevivientes de la conquista de México, que dio a España vastísimos territorios y relucientes riquezas; se siente acallado, postergado. Por eso blande ahora la pluma para cumplir otra enorme empresa, su *Historia verdadera,* en la que palpita y jadea la palabra al calor del recuerdo, reviviendo en cada anécdota, en cada rasgo, en cada perfil la imagen de él, de Bernal Díaz del Castillo conquistador, de sus compañeros, de los caciques sojuzgados... El diestro tramado del relato los coloca en primer plano, en

paridad con Hernán Cortés, distribuyendo de otro modo la honra, instalándose firme y desafiante en esa fama que crónicas más cuidadosas de una constreñida pureza del idioma –Gómara–, y de sus jerarquías heroicas, le habían quitado.

Bernal vio, por eso sabe lo que cuenta; ese es su tesoro, y esa rotunda y ancha lengua popular española del siglo XVI irrumpe con brío para que cumpla su destino último de cronista indiano. [...]

Bernal Díaz del Castillo es a la vez cronista de una conquista y un conquistador paradigmátcos –la conquista de México, Hernán Cortés– y cuando esto escribe –casi al concluir su crónica en 1568– un modelo él mismo del indiano, del español casi arraigado en América, donde prácticamente ha transcurrido su vida, receloso de los gachupines pretenciosos que llegan de la metrópoli a disponer de tierras, cargos y honores habidos por otros, los antiguos conquistadores.

Cuando redacta la *Historia verdadera* hace casi cuarenta años de la conquista de México y casi setenta del descubrimiento de América. Su crónica se incorpora a un heterogéneo conjunto de obras que conformaron, que fueron construyendo *una* imagen de América.

Cartas, relaciones, memoriales, crónicas e historias de muy diversos estilos y características, se escribieron para comunicar a Europa las novedades de la tierra americana: se fueron apuntando así las peculiaridades de su flora, de su fauna, de su geografía, de sus habitantes, de las civilizaciones existentes. [...]

América comienza siendo para Europa un espacio vacío. Las primeras relaciones lo constituyen como espacio del prodigio, de la utopía de un paraíso de eterna primavera en armonía con dulces y nobles salvajes que lo habitan. Son los taínos de Colón, sustento del mito del buen salvaje y del conflicto entre naturaleza y cultura retomados en el siglo XVIII. Pero es también el espacio de lo degradado, de lo inmaduro o de lo débil, el espacio del caribe-caníbal, del salvaje antropófago. Es cierto que por entonces se carecía del concepto de evolución y de una suficiente experiencia geográfica, etnológica y antropológica, de allí que la crónica a menudo se caracterice por el

registro casi simultáneo de la exaltación y la repugnancia. De todos modos los textos fueron organizando imágenes que se iban superponiendo sin coincidir, abriendo resquicio y estimulando la aceptación de la diversidad en un doble sentido. Por una parte se quiebra la idea de uniformidad: la selva tropical cederá paso y los europeos tocarán asombrados la nieve americana; el caribe y el taíno, además, debe incluirse en un complejo cuadro civilizatorio. Por otra, la América semejante a Europa comenzaba a desvanecerse para algunos y se le reconocían rasgos propios e igualmente válidos.[1] [...]

Las crónicas son también claro testimonio de la mentalidad del conquistador español en la que confluyen el providencialismo y el mesianismo cristiano, la sed de hazañas y las fantasías de prodigios crecidos al amparo de revitalizados mitos grecolatinos –la fuente de Juvencia, las Amazonas–, nuevos –el Dorado– o de las ficciones populares. A pesar de la prohibición directa de la reina (1531) de que circulen en América las "mentirosas historias" de las novelas de caballerías, especialmente el *Amadís de Gaula,* no solo tuvieron aquí una respetable difusión, sino que vivían ya en la imaginación de los soldados, impulsando una esforzada marcha cuyo principal señuelo era el oro, los esclavos, las mujeres y toda otra forma de tributo.[2]

> Y entonces se fueron los grandes Itzaes... Ellos tenían la sabiduría, lo santo, no había maldad en ellos. Había salud, devoción, no había enfermedad, dolor de huesos, fiebre o viruela, ni dolor de pecho ni de vientre... Pero vinieron los *Dzules* ["extranjeros": los españoles] y todo lo deshicieron. Enseñaron el temor, marchitaron las flores, chuparon hasta matar la flor de los otros porque viviese la suya... No servían los dioses que llegaron aquí. ¡Los *Dzules* solo habían venido a castrar al Sol! Y los hijos de sus hijos quedaron entre nosotros que solo recibimos su amargura.

[1] Remitimos al lector interesado en estos problemas al libro de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas* (1982).

[2] Véase, de Irving Leonard, *Los libros del conquistador* (1953).

Este texto pertenece al *Libro del Chilam Balam* (1948) de Chumayel, del área de cultura maya. Y lo anotamos para introducir con su contundencia un ejemplo de lo que Miguel León-Portilla llama “el reverso de la conquista” (1978).

Los cantos, relatos, etc., recogidos inmediatamente después de la conquista –sea en colecciones especiales o incorporados a la obra de los cronistas e historiadores de diverso modo– o hallados más tarde en archivos de Europa y América, fueron compuestos tanto antes del descubrimiento de América, es decir son “precolombinos”, como simultáneamente y después, perdurando hasta hoy en la rica literatura oral o de transmisión diversa. Ellos, *todos,* integran esa “otra cara de la conquista”, no solo por el valor del testimonio del conquistado, de cultura marginada, sino además por el aporte de una rica experiencia estética, encuadrada en sistemas literarios que comienzan a no ser ajenos a los americanos.

Viene a cuento la mención de estos textos porque nos es útil para poner en un discreto marco la afirmación de que la literatura hispanoamericana se inicia con las Cartas de Cristóbal Colón, en cuyo camino hacia Cipango se atravesaron obstinadamente estas tierras que el florentino Américo Vespucci describió entusiasta en su *Mundus Novus* (1504) con tal éxito que dio su nombre al continente.

Es indudable que ambos textos significaron para los europeos el descubrimiento de un mundo nuevo, novedad que, por otra parte, convergía con esa otra apertura que entrañaba por entonces el redescubrimiento de la cultura grecolatina. La Carta de Colón de Luis de Santángel, amigo suyo y consejero de la reina Isabel La Católica, del 15 de febrero de 1492, tuvo por lo menos 17 ediciones entre 1493 y 1499, siendo de inmediato traducida. Similar suerte, y aún mayor, corrió la de Vespucci.

Pero el nacimiento de la literatura hispanoamericana se nos presenta hoy (y conviene destacar este hoy porque la historia de una literatura es siempre cuestión de situación y perspectiva) como un tejido dramático y complejo, de cortantes aristas y zonas de fractura y fusión, en la que se incluyen tanto las crónicas y poemas épicos,

ceñidos a la tradición literaria y cultural europea y específicamente española, como los restos de una producción oral o escrita en quechua, náhuatl u otra lengua indígena.

Es correcto pensar que la mezcla, la heterogeneidad, el mestizaje son parámetros indispensables en la consideración del nacimiento y desarrollo de la literatura latinoamericana. Esta heterogeneidad es constitutiva en las crónicas pues están escritas en función de un público que está en el Viejo Mundo, a cuyos códigos literarios, ideológicos y culturales responde, pero cuyo referente –y es un referente de peso tal que condiciona la existencia misma de la crónica– es el Nuevo Mundo. [...]

Conviene recordar que, en los años en que se produce la conquista, España recién ha comenzado a fraguar una comunidad lingüística castellana. Los marineros, los soldados, los curas que aguardan en Sevilla, a veces por meses, su embarque a las Indias comienzan a realizar una convivencia de diferentes hablas regionales, que se incrementa durante el largo viaje y que cobra rasgos netamente propios en América. Al español ingresan nuevas palabras, otras varían su sentido para significar nuevos objetos y conceptos.

Una desgarradora experiencia vive el americano en este terreno: sobre su lengua materna se impone el castellano, pero con frecuencia también la lengua indígena (quichua, náhuatl, guaraní), a veces de pueblos enemigos, elegida por el español para comunicarse con él. Tal heterogeneidad produce una escritura en la que prevalece la mezcla, evidente en la reiterada comparación y la traducción, tantas veces tautológica y ridícula. De "avecillas salvajes mansas" habla Colón y de "perros que no ladran" muchos cronistas. [...] Ejemplos similares abundan en Bernal Díaz del Castillo, quien sin duda afirma a cada paso que "así se dice", y que sigue escribiendo Huicilobos por Huitzilopochtli, aunque conoce transcripciones más correctas, la de Gómara, por ejemplo. Estos cambios y sustituciones, por cierto, generaron conflictos de identidad y anomia y son considerados como parte de una técnica de conquista y sojuzgamiento. [...]

En el amplio campo de la historiografía de Indias recién delineado, el ciclo de México, el ciclo de Hernán Cortés se caracteriza por una gran riqueza debida a la multiplicidad de perspectivas que lo constituyen. La importancia de las tierras conquistadas (Cortés escribe al emperador Carlos V que puede ufanarse de ellas tanto como de su reciente imperio de Alemania); la complejidad de la cultura y organización política, social, religiosa y económica de los mesoamericanos; el intrincado mundo de las alianzas típico del período que la conquista interrumpe; [...] la rivalidad entre los españoles, algunas veces disimulada y otras abierta pero siempre enconada, obligan a los protagonistas, críticos, observadores a tomar necesariamente partido.

Los soldados involucrados en la conquista percibieron seguramente su pertenencia a una generación privilegiada; muchos de ellos desearon consignar su participación en la hazaña imbuidos como estaban por lo demás del valor de la honra alcanzada por las armas en aquella España expansionista y orgullosa de su fe militante y triunfadora; esos soldados dejaron su testimonio escrito y aunque el más famoso es el de Bernal, merece especial atención la *Relación de algunas cosas de la Nueva España* (1941), cuyo autor desconocido pasó a la historia como "el conquistador anónimo". [...] Y el propio Hernán Cortés también escribió la historia en las *Cartas de relación* entre 1519 y 1526. [...] Su objeto es mostrar el fiel respeto a las normas y la capacidad del conquistador puesta al servicio del rey. Es en este sentido que las podemos hermanar a las de Cristóbal Colón: en su utilitarismo y oportunismo cortesano. [...]

Si no fuera por su voluntad de escritura, la historia de Bernal Díaz no diferiría en lo fundamental de la de muchos otros. [...] Bernal trabajó concienzudamente en su obra. Es posible que comenzara entre 1553 y 1557, y aunque terminada en 1568, siguiera trabajando siete años más, realizando dos copias y corrigiendo. Una copia del manuscrito terminado hacia 1575 enviada a España habría servido a Herrera para la composición de sus *Décadas* y más tarde para la primera edición impresa; se la conoce como *Manuscrito Remón.* Otra copia quedó

en Guatemala sometida a numerosas correcciones, refundiciones, etc.; es el *Manuscrito Guatemala.* [...]

Bernal Díaz del Castillo inicia su *Historia verdadera* con un breve preámbulo, irónicamente respetuoso de las convenciones de un género en el que, de todos modos, se inscribe. No es "latino" ni posee "retórica subida", pero bastará la verdad de lo visto y vivido para sustentar lo escrito: su historia será *verdadera.* Una y otra vez vuelve a esa cuestión, modulando un amplísimo registro de tonos que van desde el sarcasmo hasta la imprecación. [...]

No dedica su crónica a ningún personaje principal de la época, según costumbre, solo a los "curiosos lectores"; con su "plática" (Bernal insiste en marcar la calidad de relato oral que busca para su crónica) procura no aburrirlos, les pide disculpas por el ordenamiento de lo narrado [...]; responde a sus inquietudes, [...] pero sobre todo les advierte la dificultad de contar lo inenarrable. [...]

Sin embargo, las continuas referencias al cronista Gómara (que sí sabe de latines y había sido profesor de retórica) lo indican como destinatario evidente y, de última, Cortés mismo, a poco que se reflexione en la composición del capitán como personaje de la crónica. Gómara funciona como desencadenante del texto, y *en parte* dirige la selección de lo narrado, el mismo cronista lo declara explícitamente, además. Más allá del resentimiento por el "olvido" o injusticia contra los antiguos conquistadores, más allá de las "burlas y trampas" de quienes escriben sin saber, hay un reclamo que articula profundamente el relato: el sentimiento de la hazaña cumplida, de haber hecho él, y un puñado de españoles, la historia. [...]

La conquista, fruto del esfuerzo y del riesgo, es el centro de Bernal. Un personaje múltiple –soldados, capitanes, caballos [...], indios, caciques– ocupa el primer plano. Los sucesos contados organizan la perspectiva en que aparecen inscriptos, solo así se van singularizando, cobrando densidad y espesor. Este es el colectivismo de Bernal, señalado por los críticos como uno de sus rasgos más notables. Pero

esta mirada no unifica, no anonimiza a los actores, solo que su singularidad no surge de jerarquías exteriores al relato [...], su realismo cala más hondo. Bernal hace surgir de su relato los grupos opuestos, españoles y mexicanos, con sus contradicciones, sus tensiones, sus solidaridades, sus afectos, sus disensiones; de grupos, entre los grupos y entre los individuos. [...] En la capacidad para concretar este minucioso pero articulado registro reside su epicidad y su mayor riqueza literaria. [...]

¿Qué es lo que organiza la historia de la conquista narrada por Bernal? *Tenochtitlan,* la oposición entrar/no entrar a la ciudad mexica, desafiar la prohibición de Motecuhzoma/aceptarla. [...] El momento de culminación del relato es la serie de capítulos que van desde la entrada a Tenochtitlan hasta su caída, terrible y lamentada. [...] Más allá de las razones literarias, conviene tener presente que la crónica de Bernal está escrita desde el recuerdo, que ha ubicado de otro modo las impresiones inmediatas.

Una de las tensiones literarias más interesantes de la *Historia verdadera* es la que se crea a partir de la oposición entre el recuerdo y la inmediatez en que casi siempre se presenta lo narrado; sin embargo, el narrador insiste en marcar ese acercamiento entre presente y pasado, en un constante volver a ver, "es como si lo estuviera viendo ahora", recalca, y en realidad es esa operación imaginaria la que está buscando en el lector. [...]

Dijimos que la conquista de México fue una conquista modelo [...] Bernal Díaz nos cuenta sin tapujos y con gran capacidad de narrador esa conquista modelo. En la *Historia verdadera* casi no hay conos de sombra: escasas veladuras suavizan la rapacidad, la ambición, la lujuria y la crueldad. Bernal discute, desmiente, calla, pero no se disculpa explícitamente. Por lo que calla podemos deducir causas éticas, políticas o literarias, así como por lo que insiste. [...]

El texto de Bernal tiene por todo lo que hemos venido diciendo un alto valor testimonial. Doble valor: porque cuenta derechamente

cómo se hizo la conquista, y porque el modo en que procede al relatarla nos pone frente a la mentalidad del conquistador medio, a su horizonte ideológico. [...] Una mentalidad y un horizonte ideológico que fue predominante en la conquista y que Bernal despliega ante nuestros ojos con absoluta naturalidad, en una lengua poderosa que también él colaboró a ensanchar.

Bibliografía

Conquistador Anónimo (1941). *Relación de algunas cosas de la Nueva España*. México: América.

Gerbi, Antonello (1982). *La naturaleza de las Indias nuevas.* México: FCE.

León-Portilla, Miguel (1978). *El reverso de la conquista.* México: Joaquín Mortiz.

Leonard, Irving (1953). *Los libros del conquistador.* México: FCE.

Libro de los Libros del Chilam Balam (1948). México: FCE.

Vespucci, Américo ([1504] 1986). *Cartas de viaje.* Madrid: Alianza.

Epílogo
Malintzin o los silencios del archivo

Valeria Añón

A Ezequiel de Rosso, que me ayudó a entender estos silencios

Introducción

Yo avanzo hacia el destino entre cadenas
Y dejo atrás lo que todavía escucho...

Rosario Castellanos, "Malinche".

A lo largo de este libro buscamos asediar, desde distintas perspectivas (disciplinares, teóricas, geopolíticas), aquello que el archivo de la conquista y sus reescrituras dicen. Cómo se representa la conquista; por qué; quiénes tienen mayor protagonismo y quiénes han quedado subsumidos en los bordes de los relatos canónicos; cuáles son los modelos y las torsiones sobre estos que el discurso americano produce; cuáles son las continuidades de la colonialidad que pueden leerse textualmente... Estos han sido los interrogantes rectores de los ensayos, que no pretenden abarcar todo el espectro de lo dicho,

sino mostrar, caleidoscópicamente, la sinuosa textura del archivo americano.

Para este ensayo final reservamos otra zona que comienza a ser cada vez más recurrida en el archivo colonial: los silencios. Aunque resulte extraño analizar el silencio desde una mirada literaria (cuando la crítica trabaja, efectivamente, con lo dicho), resulta crucial porque es a partir de este que la significación es posible. Entendida la lengua como un sistema diferencial que se configura en la negatividad relacional (Saussure), el silencio resulta constitutivo del decir, su condición de posibilidad. En efecto: el silencio delinea los bordes del discurso, el comienzo y el final (que en la escritura toma la forma del blanco y, en la oralidad, de la pausa); también vuelve inteligible el discurso en sí mismo: el silencio/blanco escande los sintagmas, los separa y organiza, gesta la significación. A este silencio constitutivo se suman el silencio como acto o imposición (callar/hacer callar) y como pluralidad (los silencios: temáticos, semánticos, formales).[1]

De allí que hablar de los silencios del archivo configure, en su aparente oxímoron, una tensión significante, imprescindible para entender el funcionamiento de los discursos americanos y las subjetividades que se producen en y a partir de ellos. Es crucial porque hablar de "los silencios del archivo" permite plantear las dificultades y especificidades del corpus colonial americano, y de sus revisiones posteriores. ¿Cómo abordar lo que no se dice, lo que apenas se insinúa, lo que subyace a los textos a fuerza de elipsis significante? ¿Cuáles son los personajes y/o las escenas definidos por estos silencios y por la contraposición entre ser hablado/tener voz?

[1] Carlos Castilla del Pino define el silencio como forma verbal y como signo polisémico, y lo caracteriza en tanto acto de habla con función ilocutiva, "porque obedece a una intención" y perlocutiva, "porque con él pretendemos producir determinados efectos" (1992, p. 83). En tanto, Carmen Boves Naves (1992) define cuatro tipos de silencio literario: el contrapunteo textual, el silencio espacial, el silencio estructural, el silencio del subtexto. Acerca de este tema en las cartas cortesianas, véase mi ensayo "Cartografías de archivo" (2021a); sobre el silencio en el archivo colonial temprano, remito a mi trabajo en preparación, titulado *El libro de los silencios.*

Para dar cuenta de estas preguntas, además de atisbar el universo femenino de la conquista, acudimos a la figura de Malintzin como nudo significante. Pensarla como personaje literario permite realizar preguntas centrales para el archivo americano: qué lugar tienen en estos discursos los personajes otrora silenciados o relegados; quién habla por mujeres, indígenas, niños, "vencidos" y cómo lo hace; de qué manera se constituye una voz propia desde una posición subalterna. Así, Malintzin es mucho más que personaje: es también, en especial, una dimensión textual que nos permite reflexionar acerca del archivo de la conquista de México y sus relecturas, y plantear hipótesis respecto de los modos de continuidad de la colonialidad (Añón, 2021b; Rufer y Añón, 2018).

Cuando recorremos el archivo americano (tanto colonial como contemporáneo) en busca de Malintzin, lo primero que se verifica es una recurrencia. Malintzin aparece en la mayoría de las crónicas mexicanas del siglo XVI de distintas tradiciones (occidentales e indígenas) y reaparece, releída, narrada, resemantizada, metaforizada desde el siglo XIX hasta el presente. Frente a las múltiples representaciones de su figura y su voz, podemos preguntarnos: ¿por qué vuelve doña Marina/ Malintzin? ¿Para qué sirve en los textos, es decir, qué explica narrativamente? ¿Hay algo en su construcción textual o en su representación que le confiere una funcionalidad específica en el discurso literario americano a través de los siglos? Sostengo que la imagen de Malinche constituye un nudo significante en el archivo colonial temprano porque, en sus representaciones, se funda un nuevo lugar de enunciación, a partir de y en contra del silencio.

Ahora bien (y siempre desde una perspectiva literaria) nos preguntamos cómo leer esta recurrencia, es decir, cuáles son las herramientas de análisis que nos permiten salir de la hipótesis o la inferencia para comprender cómo funciona esta figura en este archivo. Esta pregunta metodológica implica dos dimensiones: una mirada contrastiva entre crónicas y códices, en la cual el silencio en un texto se presenta como voz en otro, y donde los silencios recurrentes señalan lo que puede ser dicho y lo que no en un contexto determinado (es

decir, el archivo como ley de enunciación). La segunda dimensión, entrelazada, propone un análisis basado en un ordenamiento cronológico progresivo de los textos en función de su momento de producción, no de circulación ni de impresión, que siempre son desiguales (otro de los problemas de este archivo temprano). Esta articulación entre mirada contrastiva y temporalidad enunciativa permite leer transformaciones, despliegues, reescrituras en la representación de Malinche, así como dar cuenta de polémicas abiertas o soterradas, circulación de manuscritos y ediciones en el universo colonial de los siglos XVI y XVII.

Para leer estos vericuetos proponemos ciertos lugares textuales puntuales: el nombre propio, el léxico, las representaciones y retratos de Malintzin/doña Marina, y algunas escenas específicas como la Matanza de Cholula. Vayamos por partes.

El nombre propio

What's in a name? That which we call a rose
by any other name would smell as sweet.

Julieta, acto II, escena 2, *Romeo y Julieta*, Shakespeare.

La primera inestabilidad remite al nombre propio. A esta mujer/personaje se la conoce como Malintzin, (doña) Marina, Malinche, Malinalli. Dicha variabilidad, que excede la común a otros nombres propios en la época, constituye el primer enigma que replica, metonímicamente, la incógnita total sobre su vida como sujeto histórico: ¿quién fue? ¿Dónde nació? ¿Cómo fue su derrotero antes de llegar a Cortés? ¿Qué ocurrió con ella luego de las Hibueras? Si su trayectoria junto a Cortés es bien conocida gracias a los relatos de tradición indígena y occidental, el silencio acerca de los momentos previos y posteriores de su vida es una marca que la diferencia de otros personajes y

brinda la pista del tipo de problemas que su figura produce en este archivo. En efecto, pocos y confusos datos tenemos acerca de ella como personaje histórico (aunque esto no es privativo de Marina, como señalan Clementina Battcock, 2021, y Margarita Cosich Vielman y Pilar Regueiro Suárez, 2021, entre otras). Se desconoce si nació en Jalisco, en Veracruz o en algún sitio cercano; se desconoce su infancia y su derrotero hasta llegar a los españoles; se hipotetiza una posible pertenencia a una familia noble, lo que le habría permitido aprender no solo la lengua sino los usos retóricos del náhuatl (Navarrete Linares, 2021). Tampoco hay certezas acerca de cómo y por qué llegó a ser regalada a Cortés junto con otras diecinueve mujeres de las que se diferenció enseguida, ni por qué llegó a hablar, al menos, una de las variantes del maya y el náhuatl, además de aprender prontamente el castellano. Nada se sabe a ciencia cierta; solo contamos con especulaciones, relatos sesgados de crónicas occidentales o indígenas, o inferencias a partir de elementos contextuales.

Si todo nombre propio funciona de manera indicial indicando su referente, en el caso de Malinche este enigma del referente (contracara de la multiplicidad de nombres propios) también funciona de manera simbólica. Veamos las variantes. Margo Glantz (2001) señala que su nombre indígena habría sido "Malinalli", sintagma que, en náhuatl, remitiría a la hierba torcida (a partir de lo cual Glantz lee la metáfora de quien enhebra y entrelaza lenguas) y también a un día nefasto (vinculado con su destino). Federico Navarrete Linares refuerza la asociación cósmica de esta fibra en el mundo nahua y le suma la referencia a una deidad femenina poderosa y oscura: Malinalxóchitl.[2] El sufijo "*tzin*" que se agrega al nombre original (y en esto coinciden todos los especialistas) implica jerarquía: "venerada Marina" sería una traducción posible. El nombre de bautismo, Marina, marca asimismo la violencia constitutiva de este renombrar al otro y

[2] Navarrete Linares explica que "la hermana del poderoso dios Huitzilopochtli, llamada Malinalxóchitl, flor *malinalli,* era un bruja, es decir, una mujer que tenía un poder que los varones consideraban amenazante. Por eso, su hermano la abandonó en Malinalco" (2021, p. 15).

de cristianizar para poseer (Navarrete Linares, 2021). El nombre propio español lleva la marca del tipo de violencia colonial que se ejerce sobre el cuerpo femenino ya desde los comienzos de la conquista.

¿Cómo se pasa de Mallinalli, Malintzin, Marina a Malinche? Este último nombre daría cuenta de la corrupción de la lengua o la mala comprensión de esta, que transforma a Malintzin en Malinche. Dicho desplazamiento funciona como metonimia de la interferencia y degradación respecto de la lengua y el universo autóctonos por parte del español, algo que se verifica en todas las crónicas de tradición occidental y que es criticado por las crónicas de tradición indígena, tanto en México como en Perú. Desde una perspectiva histórica, José A. Flores Farfán (2006) postula el movimiento lingüístico contrario: se trataría de la corrupción del nombre español, Marina, al que se le suma el sufijo *tzin*, que aún en su polisemia implica cierto reconocimiento, a partir de lo cual se desplaza el sintagma hacia Malinztin/Malinche. En esta línea, otra asociación posible es la que propone Fernanda Núñez Becerra (1996), quien analiza los vínculos fonéticos entre Marina, Mariana y María, los cuales tendrán repercusión en posteriores representaciones de Malinche como diosa o asociada a la Virgen María, por ejemplo en el *Lienzo de Tlaxcala*. Por último, el sintagma “doña Marina”, que aparece como tal en la *Historia verdadera* de Bernal Díaz y que indica, en la tradición occidental, la importancia y nobleza del personaje al que se refiere. Pero aún hay más: la *Historia verdadera* desplaza el nombre y se refiere a Cortés como “capitán Malinche”, hipálage que superpone, crítica e irónicamente, a la lengua de Cortés por sobre este.

Entonces, ¿cuál es su nombre original y cómo se ha transformado? No lo sabemos con certeza y, en verdad, no importa. Antes bien, el enigma persistente es fundamental para pensar este personaje y estos momentos del archivo. La diversidad de nombres propios impide cerrar un solo sentido en torno a *esa mujer*, y remite a multiplicidad de representaciones y de colocaciones de este personaje en las crónicas, desde el silencio al protagonismo central, o al denuesto en tanto traición.

Apelativos y representaciones

Comencemos por el primer texto de tradición occidental que la refiere: las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, escritas entre 1519 y 1526. En este corpus, Malintzin solo tiene dos apariciones efectivas: la primera, en la *Segunda carta de relación,* firmada en 1520 y editada en 1522; la segunda, en la *Quinta carta,* firmada en 1526, aunque editada por primera vez a finales del siglo XIX. Entre ambas alusiones, a pesar de lo escuetas, puede verificarse una transformación sutil en el personaje, en sus representaciones y en el vínculo con el capitán.[3]

En la *Segunda carta,* Malintzin aparece referida sin nombre propio, pura metonimia: "...a la *lengua* que yo tengo, que es una *india* desta tierra que *hobe* en Potonchan" (Cortés, 2010, p. 210; énfasis mío). La definen apenas dos rasgos: es una india y es una lengua, es decir, una traductora o intérprete. En ese sentido es que Jean Franco (1995) alude a la mención de Marina como posesión y como don, algo/alguien que es entregado, en la lógica patriarcal, y que es referido por su funcionalidad. Esta colocación se ve sutilmente desplazada en la *Quinta carta,* que relata el viaje a las Hibueras (actual Honduras) que tiene lugar entre 1524 y 1526, cuando la conquista de México-Tenochtitlan ya ocurrió y Malintzin se ha transformado, además de traductora principal, en concubina de Cortés y madre de uno de sus hijos, Martín Cortés:

> ...y para que creyese ser verdad, que se informase de aquella lengua que con él hablaba –que es Marina, la que yo conmigo siempre he traído– porque allí me la habían dado con otras veinte mujeres. (Cortés, 1993, p. 575)

Si bien el sintagma que refiere al don y la posesión persiste ("me la han dado..."), aparecen otras colocaciones: en primer lugar, el

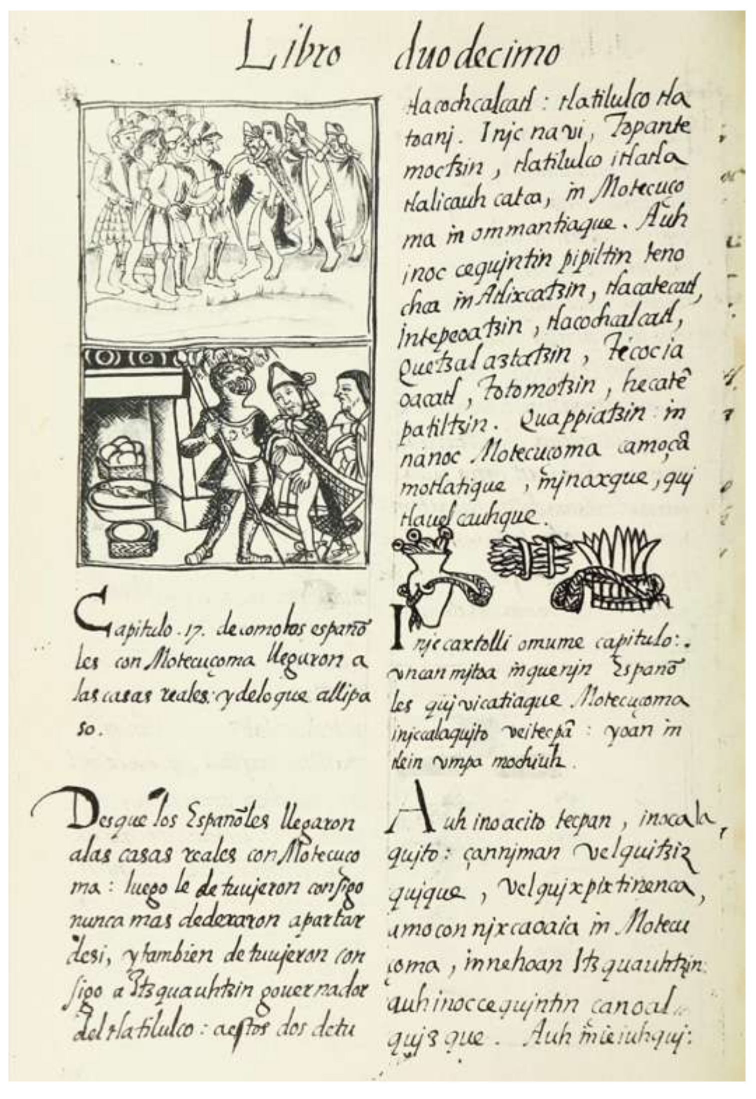
[3] Recordemos que las *Cartas de relación* constituyen el único texto sobre la conquista que se escribe a medida que ocurre el acontecimiento, por lo que las variaciones tienen que ver con el contexto de producción del discurso y dan cuenta de la transformación de personajes y eventos entre 1519 y 1526.

nombre propio español, que indica además el bautizo, y que identifica y señala a este sujeto. Un nombre propio que la singulariza entre otros pocos personajes referidos de este modo en las cartas cortesianas. De la *Segunda* a la *Quinta* cartas, Malintzin ha adquirido identidad, nombre, unidos a su rol de traductora que dice *verdad.* La identidad señala la veracidad de su voz, refrendada asimismo en el desplazamiento del uso del pretérito al presente, y de la acción de traer versus la pasiva posesión. De una a otra epístola, Malintzin/Marina se transforma en sujeto y adquiere agencia y relevancia.

Veamos ahora su contracara, el relato de Malintzin narrado en el *Libro XII* del *Códice florentino* producido por fray Bernardino de Sahagún y sus coautores nahuas (Alonso Valeriano, Antonio Vegerano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura, Agustín de la Fuente, a los que Sarah Castro Klarén denomina “neotlacuilos”, 2017, p. 89), a partir de testimonios nahuas (tenochcas y tlatelolcas) de testigos y protagonistas de la guerra de conquista del centro de México, recogidos en torno a 1540.

En primer término, cabe señalar la variación en la representación de Malinztin en las dos columnas: denominada Marina en el texto castellano y Malintzin en el texto náhuatl, también aparece representada a menudo en el texto iconográfico que suele atravesar la columna castellana (Añón, 2017a y Magaloni Kerpel, 2016). Atisbamos así la complejidad de la representación que el *Códice florentino* ofrece y que cobija la multiplicidad, la contradicción y la polémica.

Imagen 1. Ejemplo de la organización del Códice florentino *en tres zonas de significación: la columna náhuatl, la traducción al castellano y el discurso visual, que se presenta en ambas. Capítulo 17*



Libro duodecimo

Capitulo .17. de como los españo
les con Motecuçoma llegaron a
las casas reales: y de lo que alli pa
so.

Desque los Españoles llegaron
a las casas reales con Motecuço
ma: luego le detuuieron consigo
nunca mas de dexaron apartar
de si, y tambien detuuieron con
sigo a Itzquauhtzin gouernador
del tlatilulco: a estos dos detu

tlacochcalcatl: tlatilulco tla
toanj. Injc navi, Topante
moctzin, tlatilulco itlatla
tlalicauh catca, in Motecuço
ma in ommantiaque. Auh
inoc cequjntin pipiltin teno
chca in Atlixcatzin, tlacatecatl,
intepeoatzin, tlacochcalcatl,
quetzalaztatzin, tecocia
oacatl, totomotzin, hecatê
patiltzin. Quappiatzin in
nanoc. Motecuçoma amoça
motlatique, mjnaxque, quj
tlauelcauhque.

Injc caxtolli omume capitulo:
vncan mjtoa in quenjn españo
les quj vicatiaque Motecuçoma
injcalaquito veitecpã: yoan in
tlein vmpa mochiuh.

Auh in oacito tecpan, inocala
qujto: çannjman velquitzi
quique, vel qujxpixtinenca,
amo connjxcaoaia in Motecu
çoma, innehoan Itzquauhtzin:
auh in occequjntin canoal
qujz que. Auh in ie iuhquj:

Fuente: Biblioteca Digital Mundial, https://www.loc.gov/item/2021667837

Versión castellana:

> Y luego mandó el capitán don Hernando Cortés por medio de Marina que era su intérprete la cual era una india que sabía la lengua de Castilla y la de México que la tomaron en Yocatán... (Sahagún, 2016, p. 94)

Versión náhuatl:

> 11. Cuando hubo terminado la arenga de Motecuhzoma: la oyó el Marqués. Se la *tradujo Malintzin*, se la *dio a entender*.
>
> Y cuando hubo percibido el sentido del discurso de Motecuhzoma, luego le dio respuesta *por boca de Malintzin*... (Sahagún, 1992, p. 775; énfasis mío)

El contraste entre ambas versiones en un mismo texto, que dan cuenta del encuentro entre Cortés y Motecuhzoma, es evidente y excede la distancia que la trasposición y la traducción implican (Ríos Castaño, 2014). La versión castellana, es decir, la traducción que Sahagún propone del texto náhuatl, organiza el retrato sobre tres ejes: el nombre propio español, Marina; la pertenencia social, marca también de raza y, por tanto, de colonialidad: es una *india* entregada al capitán; su rol central junto a Cortés: es intérprete y conoce las dos lenguas fundamentales para esta conquista, la *de Castilla y la de México*. El dato no es menor porque no solo otorga jerarquía al personaje (la cual se mantendrá a lo largo de toda la columna castellana del texto), sino que también la coloca en una serie de intérpretes prolífica en las crónicas de la conquista, al tiempo que la acerca a la labor de Sahagún y sus neotlacuilos, quienes inscriben, transforman, interpretan y traducen los testimonios tlatelolcas que constituyen el hipotexto del *Libro XII* (Añón, 2017b).

La versión náhuatl inscribe el (supuesto) nombre indígena con el sufijo de reconocimiento, Malinztin, sin apelativos específicos. La traducción de Garibay que usamos aquí mantiene la variación y reiteración del náhuatl original, al tiempo que, en su insistencia en torno a las acciones de la intérprete, resalta su centralidad. Cortés escucha y comprende *a través de* Malintzin, y el diálogo se produce

por su boca. Malintzin interpreta los sentidos lingüísticos, culturales y rituales de la voz del *tlahtoani* Motecuhzoma y hace posible la comunicación. Las imágenes caleidoscópicas que la versión náhuatl ofrece resaltan, con sutil certeza, la centralidad de este personaje.

Dicha centralidad no es, sin embargo, positiva y de hecho la representación de Malinztin en el *Libro XII* funda una de las tradiciones anatematizadoras de su imagen, debido a que los testimonios pertenecen a quienes fueron derrotados en la guerra de Tenochtitlan o a sus descendientes. De allí que este libro nos permita atisbar también una serie de usos de Malinztin/Marina en las versiones autóctonas. A diferencia de lo que ocurre en las crónicas occidentales, se destaca aquí el uso del discurso directo y las posiciones de este personaje, donde la figura y la voz de una lengua se superponen a la de Cortés.

> 8. Otra vez dijo Malintzin lo que decía el capitán:
>
> —Tenéis que presentar doscientas barras de oro de este tamaño...
>
> Y señalaba la medida abriendo una mano contra la otra.
>
> 9. Otra vez respondió el Cihuacóatl y dijo:
>
> —Puede ser que alguna mujercita se lo haya entrado en el faldellín. ¿No se ha indagar? ¿No se ha de hacer ver? (Sahagún, 1992, p. 809)

El discurso directo tiene lugar en uno de los momentos finales, luego de la caída de la ciudad y la rendición de Cuauhtémoc. Se trata de una escena entre indígenas donde Cortés se desdibuja, puesto que hablan directamente los principales vencidos y Malintzin. Estamos ante una instancia de ventriloquia inversa (aquí es el subalterno el que habla por el otro), pero también de interpretación y traducción cultural, que permite atisbar las disputas entre poblaciones autóctonas, esa especie de guerra soterrada que, sin embargo, fue crucial en la conquista de la ciudad, aunque haya quedado asordinada en las versiones occidentales. Este diálogo también implica una suerte de injuria hacia Malinztin y, por contigüidad, hacia el capitán, cuando el *cihuacóatl* sugiere que “alguna mujercita” se ha quedado con el oro

que los españoles exigen. La injuria, de uso específico en la guerra autóctona (Añón, 2022), aparece aquí para subrayar la polémica y establecer una imagen de rendición en la cual los “vencidos” no son tales en tanto mantienen el saber de la lengua y la retórica nobles. La escena, enigmática, delinea asimismo otro lector, autóctono, a partir del uso del albur, del diálogo algo oscuro y de la construcción de sentidos que escapan al español.

La centralidad de Malintzin, cuya voz cierra el *Libro XII* en disputa con otros principales mexicas, aparece ya representada en el centro del frontispicio que abre este libro y que, como señala Diana Magaloni (2007), resulta fundamental porque diferencia al *Libro XII* de los restantes once del *Códice florentino,* que carecen del mismo.

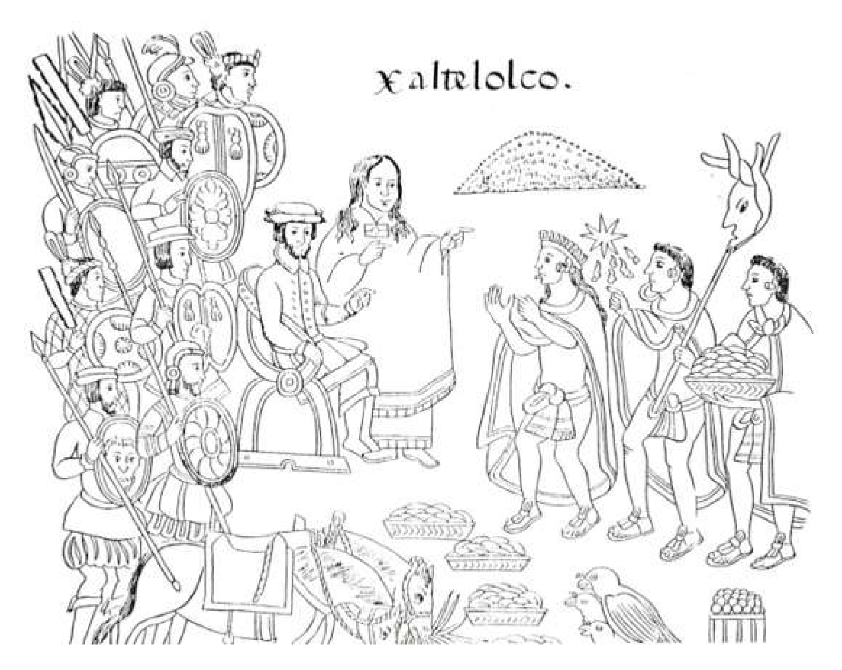
Imagen 2. Frontispicio del Libro XII del Códice florentino

Fuente: Biblioteca Digital Mundial, https://www.loc.gov/item/2021667837

Se trata de un texto mestizo que se alimenta tanto de la tradición del grabado occidental como de la matriz simbólica mesoamericana que persiste. Algunos elementos cruciales de este frontispicio son identificados por Diana Magaloni, quien propone leer el texto en cuatro cuadrantes, en sentido contrario a las agujas del reloj. Con un centro en el árbol sagrado, que remite también al nopal de la fundación de Tenochtitlan, la tercera escena presenta el encuentro entre indígenas y españoles, con una Malinztin central, tanto por su colocación como por tamaño y su gesto de habla con el brazo levantado que, junto a su atuendo, indica posición de autoridad (Magaloni, 2007; Battcock, 2021). A estos elementos autóctonos se les entrelazan las lógicas occidentales de representación: el trazo fino y uniforme; la monocromía vinculada con el grabado; los detalles en personajes y animales; la peculiar representación del rostro y el huipil de Malintzin. En la hipótesis de Magaloni que retomamos aquí, el arcoíris que enmarca la escena (y que tiene tanto un simbolismo mesoamericano como cristiano) identifica el fin de una era y el comienzo de otra. Sumado a la centralidad espacial de Malintzin, inferimos que ese nuevo comienzo también remite a un nuevo lugar de enunciación, un *entrelugar* (Santiago, 2018) que fundaría el discurso americano, en sus contradicciones y complejidades, metaforizado por la figura de la intérprete.

Dicha centralidad se reitera, aunque con connotaciones opuestas, en imágenes como las del *Lienzo de Tlaxcala* o la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo.

Imagen 3. Lámina de la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala *de Diego Muñoz Camargo*



Fuente: Añón (2012).

La pintura representa el encuentro entre Cortés y los principales indígenas de Tlatelolco y se encuentra incluida la *Descripción de la ciudad...* (1585) ya mencionada. Se trata de una imagen que puede ser leída en dos zonas, mediadas por la figura de Malintzin, personaje que tiene una representación altamente positiva en la tradición tlaxcalteca (Navarrete, 2007). Se trata de una pintura mestiza, preparada por el Cabildo de Tlaxcala para enviar a Felipe II. Las muestras de occidentalización en la representación son varias: cierta perspectiva; el uso de la frontalidad en Cortés y Malinche, cuyas imágenes se ven magnificadas (aunque esto se vincula más con la tradición indígena); los trazos delgados y uniformes, ya que en la representación indígena el grosor de los trazos significaba lozanía o decrepitud, o atributos

divinos, sentidos que se pierden en este cruce (Johansson, 2004). En cuanto a los elementos autóctonos, se destacan la colocación y tamaño de los personajes; las vestimentas y atributos que los identifican (cabellos, escudos, ropajes); la representación de Malinche con su complejo huipil, que se reitera en numerosas representaciones indígenas con tejidos divergentes, lo cual también es marca de nobleza. A ello se suma la pintura de rostros inexpresivos, cuya identificación se produce por signos, atuendos, poses corporales, ubicación en el espacio del cuadro antes que por diferenciación de rasgos. Es decir, estamos ante una imagen que *entrelaza* tradiciones representacionales del discurso visual y produce nuevas significaciones en ese cruce.

Como ya verificamos en el frontispicio, también aquí se presenta la posición privilegiada de Malinztin como mediadora entre dos mundos, pero ahora con una connotación abiertamente positiva. La posición de las manos, su postura y vestimenta indican habla y mandato. Al lugar central delante de Cortés y frente a los principales indígenas se suman la semejanza e identificación entre los rostros de Cortés y Malinztin, una dupla poderosa y positivamente connotada en el discurso tlaxcalteca. Como señala Navarrete (2007), la centralidad y persistencia de Malinztin en distintas imágenes hasta que se sella el pacto españoles-tlaxcaltecas es marca de los usos textuales a los que este personaje se ve sometido en las disputas entre comunidades autóctonas.

Esta asociación se complejiza y extrema en el discurso histórico que propone Diego Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala,* escrita en la segunda mitad del siglo XVI, y que amplía, retoca y reescribe la *Descripción*. En el retrato de Malinztin que esta crónica ofrece, predomina la ficcionalización de su figura, dramatizada a partir de un supuesto matrimonio entre Malinche y Aguilar, como dupla traductora que podría resolver los conflictos entre ambos mundos.

> Dejando Cortés gran recado de su gente en Cempohuallan, determinó de caminar y venir en demanda de la provincia de Tlaxcalla, porque como por providencia divina, dios tenía ordenado que estas gentes

> se convirtiesen a nuestra santa fe católica, *que viniesen al verdadero conocimiento de él por instrumento y medio de Marina*, será razón hagamos relación de este principio de Marina, que por *los naturales fue llamada Malintzin*, y *tenida por diosa en grado superlativo*, que ansí se debe entender que *todas las cosas que acaban en diminutivo es por vía reverencial*, y entre los naturales tomado por grado superlativo, como si dijésemos agora *mi muy gran señor huel nohuey tlatocatzin*, y ansí llamaban a Marina de esta manera comúnmente Malintzin. (Muñoz Camargo, 1998, p. 180; énfasis mío)

En esta crónica, los usos de la Malinche divergen de la versión del *Libro XII* puesto que se inscriben en otra tradición histórica particularista. Así, se presenta la identificación entre Malinztin y Tlaxcala, al tiempo que se destaca su rol activo en la evangelización, algo crucial en toda versión de tradición indígena. Asimismo, la centralidad de la figura del intérprete remite al propio rol del enunciador de esta crónica y, por extensión, al de la nobleza indígena en la segunda mitad del siglo XVI, es decir, configura, por identificación, un *locus* de enunciación diferencial y privilegiado en las crónicas novohispanas, como se verifica también los textos de Alvarado Tezozómoc, Alva Ixtlilxóchitl o Chimalpain, por ejemplo. Así, la *Historia de Tlaxcala* ofrece una dupla Malintzin-Aguilar que funciona como metáfora de una posible unión armoniosa en ese matrimonio y ese mestizaje posterior: de aquí surge otra línea de relectura de Malinche, en especial en el siglo XIX y comienzos del XX en México.

Detengámonos por último en las dos versiones occidentales más referenciadas: los relatos de Francisco López de Gómara en su *Historia de la conquista de México* (1552) y de Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1575 en su primera versión). Cuenta Gómara:

> ...pero luego salió della, porque una de aquellas veinte mujeres que le dieron en Potonchan hablaba con lo de aquel gobernador y los entendía muy bien, como a hombres de su propia lengua; así que Cortés la tomó aparte con Aguilar, *y le prometió más que libertad* si le trataba

> verdad entre él y ellos de su tierra, pues los entendía, *y él la quería tener por su faraute y secretaria*; y allende desto, le preguntó quién era y de dónde. Marina, que así se llamaba después de cristiana, dijo que era de hacia Xalixco, de un lugar dicho Viluta, hija de ricos padres, y parientes del señor de aquella tierra; y que siendo muchacha la habían hurtado ciertos mercaderes en tiempo de guerra, y traído a vender a la feria de Xicalanco, que es un gran pueblo sobre Coazacualco, no muy aparte de Tabasco; y de allí era venida a poder del señor de Potonchan. Esta Marina y sus compañeros fueron los primeros cristianos bautizados de toda la Nueva España, *y ella sola, con Aguilar, el verdadero intérprete entre los nuestros y los de aquella tierra.* Certificado Cortés que *tenía cierto y leal faraute en aquella esclava, con Aguilar,* oyó misa en el campo. (López de Gómara, 1988, p. 70; énfasis mío)

Marina, representada por su nombre cristiano (que aquí aparece referido sin la marca de violencia que su imposición implica), es "cierto y leal faraute", lengua, secretaria, es decir, el retrato señala desde el comienzo su rol central en la conquista. No es solamente traductora: es colaboradora imprescindible y eficaz del capitán. En las acepciones de la época, el *lengua,* además de intérprete, está asociado a la información (tomar lenguas es informarse) y al elogio: "hacerse lenguas" es hablar de alguna persona con gran fervor. Todas estas acepciones, extraídas del *Diccionario* de Covarrubias, están presentes en el retrato que ofrece el historiador y enaltecen la figura de Marina en la tradición del elogio antes que de la impostura.

Además, en esta descripción, Marina es "faraute", término que remite al alfaqueque medieval, sujeto que actuaba entre Castilla y Granada, en la frontera entre el Islam y la Cristiandad, entre los siglos XIII y XVII. Corominas lo define como mediador o emisario enviado para concertar una tregua, es decir, remite a la figura de quien negocia con el enemigo, circula por el espacio del otro (que, en el caso de Marina, es y no es el propio), cuenta con gran movilidad. De hecho, Malinztin llega adonde los españoles no pueden hacerlo, también en función de cierta cofradía femenina que termina siendo perjudicial a los intereses indígenas. Esto se verifica especialmente

en las representaciones de Malinztin/Marina en Cholula, donde este personaje retoma y desplaza la tradición del faraute, aunque parece moverse un poco más libremente en este espacio de frontera entre indígenas y españoles. Ella es, en verdad, el salvoconducto del desplazamiento de los españoles en virtud de sus saberes comunicacionales.

A estas definiciones, Gómara suma un sintagma sutil que da cuenta del acuerdo: Cortés "le prometió más que libertad..." si se le unía como mediadora. ¿Qué puede ser *más que la libertad* para quien es regalada como presente o como esclava? ¿Qué es ese plus que las crónicas de tradición occidental inscriben? Infiero que ese "más que..." es la marca lingüística de un espacio nuevo para Malinztin/Marina y para todo lo que ella representa: el espacio de la agencia, del contrato (sexual, como lo señala Jean Franco, 1995); el espacio de la táctica del débil (como lo define Michel de Certeau, 2000), no disruptiva porque no es acumulativa, pero que, en su insistencia, comienza a establecer un nuevo lugar de enunciación. Este pacto nos conduce hacia el funcionamiento de Malinztin/Marina en el texto: su llegada providencial desata el nudo de la incomunicación que la trama narró hasta aquí y resuelve el conflicto. La contracara de ese plus es la voz que Marina le presta a Cortés para comprender, para "saber el secreto" de estas tierras (Cortés, 2010, p. 94).

Por último, el más conocido retrato de Marina, que es el que construye Bernal Díaz en su *Historia verdadera,* pero que no habría sido posible sin las versiones anteriores, en especial la de López de Gómara. La *Historia verdadera,* a diferencia de otras crónicas de la conquista, le brinda un espacio textual central a Marina/Malinche: un capítulo y medio específicamente referido a su historia (algo que no tienen ni siquiera los otros capitanes, pero sí Cortés), al que se le suman numerosas referencias y escenas protagonizadas por la traductora en el resto del texto.

El retrato se inaugura con una escena que detiene el relato y le da un marco peculiar y específico al encuentro Cortés/Moctezuma: "Antes de que más meta mano en lo del gran Montezuma y su gran

México y mexicanos quiero decir lo de doña Marina...", señala Bernal en el capítulo XXXVI. Y continúa:

> ...cómo desde su niñez fue gran señora y cacica de pueblos y vasallos. Y es desta manera: que su padre y madre eran señores y caciques de un pueblo que se dice Painala, y tenía otros pueblos subjetos a él obra de ocho leguas de la villa de Guacaqualco. Y murió el padre quedando muy niña, y la madre se casó con otro cacique mancebo y ovieron un hijo, y según pareció, queríanlo bien al hijo que habían habido; acordaron entre el padre y la madre darle el cacicazgo después de sus días, y porque en ello no oviese estorbo dieron de noche a la niña, doña Marina, a unos indios de Xicalango, porque no fuese vista, y hecharon fama de que se había muerto. [...]
>
> Y en aquella sazón y viaje se casó con ella un hidalgo que se decía Juan Jaramillo, en un pueblo que se decía Orizaba, delante de ciertos testigos, que uno de ellos se decía Aranda, vecino que fue de Tavasco; y aquél contaba el casamiento, y no como lo dice el cronista Gómara. [...] Y la doña Marina tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios en toda la Nueva España. [...] y entonces vino la madre de doña Marina y su hermano de madre, Lázaro, con otros caciques. Días avía que me había dicho la doña Marina que era de aquella provincia y señora de vasallos; y bien lo sabía el capitán Cortés y Aguilar, la lengua. Por manera que vino la madre e su hijo, el hermano, y se conocieron, que claramente era su hija porque se le parecía mucho. Tuvieron miedo della, que creyeron que los enviara a hallar para matarlos, y lloraban. Y como ansí los vido llorar la doña Marina les consoló, y dijo que no oviesen miedo, que cuando la traspusieron con los de Xicalango que no supieron lo que hacían, y se lo perdonava. (Díaz del Castillo, 2005, XXXVI, pp. 91-92, énfasis mío)

Este retrato ha sido ampliamente analizado por la crítica, por lo que solo nos detendremos en algunas breves referencias. En primer término, la intertextualidad manifiesta de esta imagen con modelos de tradición occidental: la novela de caballerías (Messinger Cypess, 1991); el relato medieval (la predela, la princesa, en la versión de Sonia V. Rose, 1989); las referencias bíblicas y religiosas en las analogías con

las figuras de José e incluso de Cristo. Pareciera que es preciso echar mano a buena parte de las tradiciones discursivas para iluminar las facetas de este complejo personaje, a partir de una multiplicidad de signos y referencias culturales que exhiben la hipérbole significante de Marina/Malintzin y de la *Historia verdadera.*

En cuanto a la voz de Marina, suele aparecer referida mediante discurso indirecto, operando a veces como voz que solapa la presencia de Cortés; otras como sobreimposición en su figura; otras más, oculta tras la presencia cortesiana. Esto se mantiene en buena parte de la *Historia verdadera,* así como en otras crónicas de tradición occidental, *menos* en la matanza de Cholula. Este acontecimiento polémico, uno de los más transitados en los relatos de la conquista, tiene un funcionamiento específico en la *Historia verdadera:* el acontecimiento se constituye en torno a la tensión lealtad/traición, en la cual también Marina/Malinztin da pruebas de su lealtad al pacto sellado con Cortés. Así, Marina mueve la acción y desanuda la supuesta trampa cholulteca, adquiriendo un protagonismo que permite afirmar que, sin ella, sin sus características de "entrometida y desenvuelta" (como la retrata Gómara) que le permiten moverse por espacios intersticiales y acceder a el secreto de la celada, los españoles habrían perecido. Esta india, que también es mujer y que es intérprete, reúne en el relato tres rasgos que la definen metonímicamente pero que, al mismo tiempo, la vuelven única en este evento peculiar. En la matanza de Cholula, castigo ejemplar que desata Cortés, Marina permite que se desarrolle la trama; a partir de esta matanza, se produce un quiebre en la diégesis que cambia el ritmo y la acción del relato (Añón, 2021c).

En la *Historia verdadera,* Marina tiene diversas funciones, siempre convergentes, para sostener y refrendar la versión del soldado. Por un lado, es argumento que le permite a Bernal subrayar su saber y autoridad como testigo de vista: él conoció de primera mano a Marina y narra porque ha experimentado, su voz tiene valor de verdad. Dicho argumento alimenta la polémica con López de Gómara y permite al narrador arriesgar el gesto de la refutación, que ya se ha comprobado, sin embargo, que no es ni tan crucial ni tan enfático como

Bernal declara. Por otro lado, el protagonismo de Marina brinda la posibilidad de menoscabar o discutir la figura de Cortés, a partir de la sobreimposición de nombres propios y de la hipálage que desplaza al capitán.

Margo Glantz (2001) retoma esta hipálage e hipotetiza la representación bernaldiana de Cortés y Malinche como un cuerpo doble o quizá como un solo cuerpo. Podríamos agregar que, en este cuerpo doble, se configura una nueva voz que no es la de Malinztin ni la de Cortés; que no implica la ficción de armonía y conciliación que postula Muñoz Camargo, sino que, por el contrario, reúne las contradicciones y tensiones de la enunciación en el discurso colonial temprano. En este sentido, Malinztin es metonimia de la "armonía imposible" que el discurso mestizo produce (Cornejo Polar, 1994), extremada aún más porque se trata de una subjetividad femenina que permitirá, siglos más tarde, poner en escena también la colonialidad del género propuesta por la filósofa María Lugones (2008) para el discurso americano.

Los usos de Marina/Malintzin

Comenzamos este ensayo con dos preguntas entrelazadas: por un lado, cómo se cuenta la conquista de México; por el otro, cómo pueden leerse el archivo y sus silencios desde una perspectiva literaria. Para ello, desplegamos un modo de lectura que, a partir de un corpus de contraste y una mirada comparativa, opera un recorte sintagmático y uno paradigmático en este archivo de Malinztin. El sintagma remite al recorte de escenas equiparables; al análisis del léxico específico; a la pregunta por el nombre propio, no en su valor de verdad histórica, sino en su función de metáfora significante. El paradigma atiende a relecturas, polémicas, intertextualidades y transtextualidades que constituyen el archivo americano y que tienen en la figura de Malinztin/Marina una cifra que permite leer su funcionamiento. En esta lectura paradigmática es posible leer los silencios del archivo

a partir de lo que se dice en otros textos, de lo que se alude apenas en la periferia, de lo que la elipsis subraya justamente por ausencia.

De allí que, para concluir, postulemos a Malinztin/Marina como elemento catalizador que nos permite leer una serie compleja de problemas de archivo e hipotetizar algunas directrices del funcionamiento del discurso colonial temprano.

En primer lugar, Malinztin nos enfrenta al problema de la omnipresencia de una voz (en discurso indirecto en general) en las crónicas que, sin embargo, carece de textos propios. Apenas contamos con una dramatización de su voz, altamente mediada por el discurso jurídico, en la probanza de méritos de su marido Juan Jaramillo de 1542. Allí, la voz femenina encuentra su límite y exhibe la imposición de silencio que el discurso legal inscribe sobre esta.

En segundo lugar, Malinztin nos permite pensar la conformación del archivo colonial temprano como fragmentado, interpolado, periférico, en construcción incluso en relación con la escritura de mujeres o de aquellas a quienes denominamos “mujeres cronistas” (Añón, 2015). Estas voces, que no tienen lugar en la historia, sí la encuentran, aunque sea de manera intervenida, en el discurso epistolar o en el testimonio que el discurso inquisitorial permite. Así, Malinztin permite leer tanto los silenciamientos como los intersticios y desvíos de las voces femeninas, porque, como un complejo caleidoscopio, exhibe en distintas instancias y en distintas crónicas las diversas posiciones de enunciación posibles.

Además, Malinztin nos enfrenta al problema de representación de las mujeres en las crónicas, inscriptas en general a partir de roles fijos y periféricos, estereotipados incluso. Las mujeres indígenas son dones o regalos que sellan las alianzas entre linajes y entre conquistadores y conquistados; también son soldaderas, guerreras y espías, en especial en las crónicas de tradición indígena. La representación de Malinztin/Marina opera con y sobre estos estereotipos, pero lo hace de forma desplazada puesto que siempre hay un resto, una diferencia respecto de otros personajes.

A 500 años de la caída de México-Tenochtitlan, Malinztin nos permite mirar de otro modo los bordes del archivo: las voces subalternas en este inscriptas, los textos mestizos, incluso los desplazamientos que comienzan a percibirse en las crónicas de tradición occidental como la historia de Bernal Díaz, por ejemplo. La centralidad de Malintzin en textos que habitan la periferia del archivo remite también a la pregunta acerca de quién decide su inclusión y exclusión, o su relegación y redescubrimiento, y por qué, y nos muestra las dinámicas de inscripción o de silenciamiento con que operan estos discursos.

Para cerrar, quisiera referirme a otro de los modos del silencio: el silencio final sobre Malinztin como personaje histórico y literario. En efecto, Malinztin desaparece de los textos luego de las Hibueras, y lo poco que puede rastrearse acerca de ella se encuentra interpolado en el discurso legal. ¿Por qué ocurre esto? Es más, ¿por qué no hay otras Malintzin en los relatos de las conquistas? Las hipótesis son varias. Por un lado, la dupla Cortés-Malinche establece una simetría en el relato de la conquista; cuando esta dupla se desarma, muta la funcionalidad de este personaje. En este marco, Malinztin resulta funcional para narrar un momento de la conquista y un estado del discurso: otras formas para narrar la colonia (la poesía épica o corográfica, la historia humanista, por ejemplo). Así, Malinztin funda un *entrelugar* central del archivo americano que luego es ocupado por otros intérpretes, como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc e incluso el Inca Garcilaso. Más que limitarla a una genealogía de voces femeninas interpoladas, preferimos pensar a Malinztin como la voz que inaugura la genealogía de intérpretes y cronistas *nepantla.* Así, el enigma de Malinztin constituye también un silencio productivo: los interrogantes sobre este personaje, el susurro de su voz, el discurso indirecto conforman la trama a partir de la cual se tejen las voces, los relatos, las relecturas de la conquista que llegan hasta el presente.

Bibliografía

Añón, Valeria (2022). Pasiones bélicas. Violencia y afectos en crónicas de la conquista de México. *Colonial Latin American Review,* en prensa.

— (2021a). Cartografías de archivo: elipsis y metonimia en la escritura de Hernán Cortés. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, XLVII*(93), 29-50.

— (2021b). Colonialidad. En Beatriz Colombi (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina* (pp. 103-113). Buenos Aires: CLACSO.

— (2021c). La escritura entrelazada. Afectos y silencios en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. En Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México* (pp. 77-96). Lima: Latinoamericana Editores.

— (2017a). Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, trasposición y autoría en el *Libro XII* del *Códice florentino. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, XLIII*(85), 41-66.

— (2017b). Archivo y autoría en el *Libro XII* de la *Historia general de las cosas de la Nueva España.* En Ángela Helmer (ed.), *Textos, imágenes y símbolos. Lengua y cultura en la América virreinal* (pp. 33-54). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

— (2015). Women “Cronistas” in Colonial Latin America. En Mónica Szurmuk e Ileana Rodríguez (eds.), *The Cambridge History of Latin American Women Literature* (pp. 66-80). Cambridge: Cambridge University Press.

— (2012). *La palabra despierta. Tramas de la representación y usos del pasado en crónicas de la conquista de México.* Buenos Aires: Corregidor.

Battcock, Clementina (2021). *Las mujeres en el México antiguo.* Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León.

Boves Naves, Carmen (1992). El silencio en la literatura. En Carlos Castilla del Pino (ed.), *El silencio* (pp. 99-124). Madrid: Alianza.

Castilla del Pino, Carlos (1992). *El silencio.* Madrid: Alianza.

Castro Klarén, Sarah (2017). Produciendo a Sahagún: el problema de la autoría en Sahagún, Pablo de San Buena Ventura, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martin Jacobita y otros, o Sahagún y los neo-tlacuilos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 86, 89-110.

Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire.* Lima: Horizonte.

Cortés, Hernán (2010). *Segunda carta de relación y otros textos.* Edición de Valeria Añón. Buenos Aires: Corregidor.

— (1993). *Cartas de relación.* Edición de Ángel Delgado Gómez. Madrid: Castalia.

Cosich Vielman, Margarita y Pilar Regueiro Suárez (2021). La participación de las mujeres indígenas y españolas en la conquista. En Martín Ríos Saloma (ed.), *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)* (pp. 259-292). Madrid: Sílex.

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Flores Farfán, José Antonio (2006). La Malinche, portavoz de dos mundos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 117-137.

Franco, Jean (1995). La Malinche: del don al contrato sexual. *Debate Feminista,* 11, 251-270.

Glantz, Margo (2001). Doña Marina y el capitán Malinche. En Margo Glantz (coord.), *La Malinche, sus padres y sus hijos* (pp. 115-134). México: Taurus.

Johannson, Patrick K. (2004). *La palabra, la imagen, el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI.* México: UNAM.

López de Gómara, Francisco (1988). *Historia de la conquista de México.* México: Porrúa.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa, 9*, 73-101.

Magaloni Kerpel, Diana (2016). *Albores de la conquista. La historia pintada del Códice florentino.* México: Artes de México, Secretaría de Cultura.

— (2007). Pintando la nueva era: el frontispicio de la "Historia de la conquista de México" en el *Libro XII* del *Códice florentino.* En Dana Levín Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 263-290). México: UAM.

Messinger Cypess, Sandra (1991). *La Malinche in Mexican Literature: from History to Myth.* Austin: University of Texas Press.

Muñoz Camargo, Diego (1998). *Historia de Tlaxcala.* Edición de Luis Reyes García. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Navarrete Linares, Federico (2021). *Malinztin, o la conquista como traducción.* México: UNAM.

— (2007). La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas. *História, 26*(2), 288-310.

Núñez Becerra, Fernanda (1996). *La Malinche, de la historia al mito.* México: INAH.

Ríos Castaño, Victoria (2014). *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of Things of New Spain.* Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Rose, Sonia V. (1989). Bernal Díaz del Castillo cuentista: la historia de doña Marina. *AIH. Actas 10,* pp. 939-946.

Rufer, Mario y Valeria Añón (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú. Reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa,* 29, 107-131.

Santiago, Silviano (2018). El entrelugar del discurso latinoamericano. En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Buenos Aires: La Cebra.

Sahagún, fray Bernardino de (2016). *La conquista de México. Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España.* Buenos Aires: Corregidor.

— (1992). *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Trad. Ángel María Garibay. México: Porrúa.

Sobre los autores y autoras

María Inés Aldao es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires y magíster en Literaturas Española y Latinoamericana por la misma institución. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata y del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Es profesora de Literatura Latinoamericana en la carrera de Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su área de especialización es la literatura latinoamericana colonial, específicamente, crónicas mestizas y misioneras y epístolas franciscanas (México, siglo XVI). Algunas de sus últimas colaboraciones son la entrada "Crónica mestiza" en el *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina* (CLACSO, 2021), y los artículos "'Modos del decir' en las crónicas misioneras. Las Historias de Motolinía y Mendieta" (*Acta Literaria*, nº 62, 2021), "Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crónica misionera *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (Ca. 1597)" (*Archivo Íbero-Americano. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, vol. 78, nº 286, 2018), "Ciudades caídas. Destrucción y mundo en ruinas en *Relación*

de Texcoco de Juan Bautista Pomar (1582)" (*Alea: Estudios Neolatinos*, vol. 22, nº 1, 2020).

Valeria Añón es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires e investigadora independiente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Es profesora adjunta regular de Literatura Latinoamericana I en las universidades de La Plata y Buenos Aires (Departamento de Letras). Se especializa en literatura latinoamericana colonial, en particular en literatura mexicana, novohispana y andina de los siglos XVI y XVII. Sus investigaciones en literatura latinoamericana se refieren a crónicas de la conquista de México y del Perú, a revisiones comparativas de crónicas novohispanas y andinas, y a textos de cronistas mujeres. Asimismo, ha desarrollado un extenso trabajo teórico-crítico en el cruce entre estudios culturales y estudios coloniales, y en la revisión crítica de teorías poscoloniales y decoloniales en América Latina y el Sur Global. Entre sus libros se cuentan *La palabra despierta. Tramas de la representación y usos del pasado en crónicas de la conquista de México* (Corregidor, 2012), y varias ediciones de textos coloniales: la edición anotada de la *Segunda Carta de relación de Hernán Cortés* (Corregidor, 2010); la edición anotada de *Diarios, cartas y relaciones* de Cristóbal Colón, en coautoría con Vanina M. Teglia (Corregidor, 2012); y la edición anotada de *La conquista de México. El libro XII de fray Bernardino de Sahagún* (Corregidor, Colección Vía México, 2016).

Clementina Battcock es doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, especializada en estudios sobre las crónicas de tradición indígena novohispana y andina. Actualmente es investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1, del

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Gobierno de México. Recientemente coordinó el libro colectivo *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados* (2019), y publicó dos libros de su autoría titulados *La Guerra entre Incas y Chancas. Relatos, sentidos e interpretaciones* (2018) y *Las mujeres en el México antiguo: las que hilan, legitiman y renuevan* (2021). Es coordinadora del Proyecto Crónica Mexicana (DEH-INAH, Universidad Senshu, Japón) y del Proyecto Textos, Voces e Imágenes para la Historia, para Memoria Histórica y Cultural de México de la Presidencia del Gobierno de México. Su último artículo se titula "Robert H. Barlow through the archive: to reveal, reconstruct and reify the historical traces of a silenced life", publicado en la revista *Glocalism. Journal of Culture, Politics and Innovation*, vol. 2, 2021.

Noemí Cruz Cortés es historiadora, maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialista en Mesoamérica y con particularidad en el área maya y los mayas desde la época prehispánica hasta nuestros días. Profesora del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras y del Centro de Enseñanza para Extranjeros de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha escrito diversos artículos en revistas especializadas y el libro de autor *Las señoras de la luna*, un estudio sobre las diosas lunares mayas. Actualmente escribe el libro *Hunab Ku ¿un dios maya o una invención franciscana?*, producto de su estancia posdoctoral, basado en el análisis de textos novohispanos de la región de Yucatán. Es miembro del Seminario "Tenochtitlan 1521: Hechos, ideas e interpretaciones, 500 años después", de la Facultad de Filosofía y Letras, y del Seminario Permanente de Derechos Humanos y Cultura de Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, y de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.

Enrique Dussel es licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en Historia en la Sorbonne de París y licenciado en Teología en París y Münster.

Ciudadano mexicano, desde 1975 en México, es profesor emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana, dicta una cátedra extraordinaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, y es investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Rector interino de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro de la American Academy of Arts and Sciences (Massachusetts). Se le ha otorgado el Doctorado Honoris Causa en las Universidades de Friburgo (Alemania), de San Andrés (Bolivia), de Buenos Aires y de Cuyo (Argentina), de Santo Tomás de Aquino (Colombia), en las Universidades Nacionales de General San Martín y de General Sarmiento (Argentina), y en la Universidad Nacional (Costa Rica). Ha sido docente invitado en las Universidades de Harvard, Duke, John´s Hopkins, Rutgers, University of South Africa, Universität Köln, Goethe Universität Frankfurt, Universität Wien, Université Catholique de Louvain, Korea University, entre otras. Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación. En el año 2013 fue nombrado miembro del Comité Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP, Ginebra).

Margo Glantz es periodista y docente. Desde 1995 es miembro activo de la Academia Mexicana de la Lengua, profesora emérita de la UNAM, columnista del periódico mexicano *La Jornada* y novelista. Ha obtenido distintos premios literarios y distinciones por su trayectoria como escritora y docente, entre los que se encuentran el Premio Sor Juana Inés de la Cruz por su novela *El rastro* (2004), el Premio Javier Villaurrutia por su novela *Síndrome de naufragios* (1984), Premio Magda Donato por *Las genealogías* (1982) y el Premio Universidad Nacional (1991). Recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Lingüística y Literatura en 2004 y el Premio Internacional de la Feria Internacional de Guadalajara en 2010, así como el Premio Iberoamericano de Narrativa Manuel Rojas (2015) y el Premio Alfonso Reyes (2017).

Carlos A. Jáuregui es investigador y profesor de literatura latinoamericana y antropología en la University of Notre Dame. Entre sus libros se cuentan: *Emiliano Zapata: 100 años, 100 fotos / Emiliano Zapata: 100 Years, 100 Photographs* (Catálogo) (Universidad de los Andes y Casasola México, 2022, con David Solodkow y Karina Herazo); *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial* (Iberoamericana-Vervuert, 2020); *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (Premio Casa de las Américas, 2005; Iberoamericana, 2008); *The Conquest on Trial* (Pennsylvania State UP, 2008); *Of Rage and Redemption: The Art of Oswaldo Guayasamín* (Vanderbilt University, 2008, con Joseph Mella y Edward Fischer); y *Querella de los indios en las "Cortes de la Muerte"* (UNAM, 2002). Coeditor de *Approaches to Teaching Cabeza de Vaca's* (MLA, 2022, con Luis Fernando Restrepo); *Heterotropías* (IILI, 2003, con Juan Dabove); *Colonialidad y crítica en América Latina* (Universidad de Puebla, 2007) y *Revisiting the Colonial Question* (Iberoamericana, 2008, con Mabel Moraña); y *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (Duke UP, 2008, con Enrique Dussel y M. Moraña). Se encuentra terminando un libro sobre tránsfugas en Yucatán desde el siglo XVI.

Noé Jitrik nace en 1928, en Rivera (Provincia de Buenos Aires, Argentina). Su familia se traslada a la ciudad de Buenos Aires, donde en 1952 obtiene el título de Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Letras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde entonces ha ejercido como profesor en universidades de la Argentina, Francia, México, Colombia, EE. UU., Puerto Rico, Uruguay y Chile. Durante ese ejercicio docente ha realizado y promovido tareas de investigación y ha escrito numerosos libros sobre temas de su especialidad, además de obras narrativas y poéticas. Una actividad tan consecuente en todos esos campos ha redundado en numerosas publicaciones y en reconocimientos a su labor tanto en el país como en el exterior. Entre sus últimas publicaciones académicas se encuentran *Sarmiento: el regreso* (Villa

María, Eduvim, 2016), *Siete miradas. Conversaciones sobre literatura* (con Demian Paredes) (Córdoba, Alción, 2018), *Horacio Quiroga. Una obra de experiencia y riesgo* (Sáenz Peña, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2018) y *Ensayos y estudios de literatura argentina* (Buenos Aires, Eudeba, 2018). También dirigió los doce volúmenes de la *Historia crítica de la literatura argentina* (Buenos Aires, Emecé), que contó con más de 300 colaboradores. Ha recibido múltiples distinciones, siendo las más recientes el Doctorado Honoris Causa otorgado por la Universidad Nacional de Tucumán en junio de 2017, el título de Profesor Honorario y Extraordinario de la Universidad Nacional de Formosa en agosto de 2017, el Premio Internacional de Ensayo "Pedro Henríquez Ureña" otorgado por la Academia Mexicana de la Lengua en septiembre de 2018 y el Doctorado Honoris Causa otorgado por la Universidad de Buenos Aires en abril de 2021.

Esperanza López Parada es doctora en Literatura Hispanoamericana, catedrática en el Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía de la Universidad Complutense de Madrid desde 1994, y ha coordinado el Programa de Doctorado y el Máster en Literatura Hispanoamericana. Además de impartir docencia en universidades de Argentina, México y Estados Unidos, ha realizado estancias como investigadora visitante en varios centros internacionales (Argentina, Francia, Italia, Alemania), entre las cuales merecen destacarse, por la importancia de los fondos coloniales que custodia, las dos llevadas a cabo en la John Carter Brown Library (Providence, RI), así como la realizada en calidad de Visiting Fellow en el Warburg Institute de la Universidad de Londres en 2019. Resultado de los numerosos proyectos de investigación que ha dirigido desde 2004, han sido numerosas publicaciones, capítulos de libro y artículos en revistas de impacto. Entre ellos, la coordinación de la edición crítica de la *Relación de ritos y fábulas de los incas de Cristóbal de Molina* (2010); la edición preparada con la profesora Marta Ortiz Canseco del *Auto de la fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639..., por Fernando de Montesinos*, para la editorial Iberoamericana/Vervuert; o la monografía *El botón de seda*

negra: cultura material y transferencia religiosa en los virreinatos de Indias (Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2018). Dentro de sus líneas de investigación preferentes, como literatura colonial, poesía contemporánea y producción marginal latinoamericana, hay que poner de relieve entre otras participaciones, los libros *Bestiarios hispanoamericanos contemporáneos,* publicada por la UCM en 1999; y *Una mirada al sesgo. Literatura hispanoamericana desde los márgenes* (Iberoamericana, 1999).

Celina Manzoni es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, profesora titular consulta de Literatura Latinoamericana (UBA) y secretaria académica del Instituto de Literatura Hispanoamericana. Codirige la revista *Zama* y dirige el Grupo de Estudios Caribeños. Becaria de la DAAD en el Instituto Iberoamericano de Berlín y de la UBA en la Universidad de Princeton. Profesora invitada para el dictado de cursos y conferencias en universidades de Alemania, Chile, Ecuador, España, Italia, Francia, México, Uruguay y EE. UU. Ha publicado más de cien capítulos en libros y en revistas académicas nacionales e internacionales, algunos traducidos al inglés, al portugués y al húngaro. Desde 1998 dirige proyectos de investigación acreditados por la Universidad de Buenos Aires y el CONICET. Su libro *Un dilema cubano. Nacionalismo y vanguardia* obtuvo el Premio Ensayo 2000 de Casa de las Américas (La Habana). En el año 2002 organizó el primer libro crítico sobre Roberto Bolaño (*Roberto Bolaño: la escritura como tauromaquia*), traducido al portugués. Entre sus publicaciones académicas se encuentran *El mordisco imaginario. Crítica de la crítica de Pablo Palacio*; *José Martí. El presidio político en Cuba. Último diario y otros textos*; *Margo Glantz y la crítica*. Compiló *Vanguardistas en su tinta. Documentos de la vanguardia en América Latina* (2007) y *Configuraciones del trópico. Urdimbres y debates en la cultura caribeña* (2021). Organizó y dirigió, entre otros, el volumen 7 (*Rupturas*) de la *Historia crítica de la literatura argentina* (2009). En sus publicaciones más recientes ha analizado problemas teóricos de la literatura latinoamericana en el nuevo siglo: *La fugitiva contemporaneidad.*

Narrativa latinoamericana: 1990-2000 (2003); *Violencia y silencio: literatura latinoamericana contemporánea* (2005); y *Errancia y escritura en la literatura latinoamericana contemporánea* (2009).

Federico Navarrete es historiador, antropólogo, investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son la historia de los pueblos indígenas de América y sus relaciones con los europeos y africanos, así como la manera en que han adaptado sus culturas a los procesos de colonización. También investiga las prácticas de discriminación y racismo que se han establecido en las diferentes naciones americanas hasta el presente. Sus libros más recientes son *México racista* (2016), *Alfabeto del racismo mexicano* (2017), *Historias mexicas* (2019), *¿Quién conquistó México?* (2020) y *Malintzin o la conquista como traducción* (2021). Ha publicado numerosos artículos académicos de análisis de las obras históricas, escritas y visuales producidas por los pueblos indígenas mesoamericanos, incluidas ediciones recientes de obras fundamentales del siglo XVI, como el *Códice Mendoza* (Alemania, 2021), el *Lienzo de Tlaxcala* (2021, https://lienzodetlaxcala.unam.mx/) y el *Códice Florentino* (EU, 2022). También ha publicado numerosas obras de difusión y de ficción histórica como *Huesos de lagartija* (1998) y *El códice perdido* (2018).

Jimena Rodríguez es doctora en Literatura Hispánica y desempeña actividades docentes y de investigación en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de California Los Angeles (UCLA). Es autora de *Escribir desde el Océano. La navegación de Hernándo de Alarcón y otras retóricas del andar por el Nuevo Mundo* (2018) y *Conexiones transatlánticas: viajes medievales y crónicas de la conquista de América* (2010). Ha coeditado *Centro y periferia. Cultura, lengua y literatura virreinales en América* (2011); *La resignificación del Nuevo Mundo: crónica, retórica y semántica en la América virreinal* (2013) y *Amicitia Fecunda. Estudios en homenaje a Claudia*

Parodi (2015), entre otros. Entre sus proyectos actuales se encuentran una recopilación, edición y estudio de la expedición de Hernán Cortés a Las Hibueras y un ciclo de conferencias digitales llamada *El mar y sus metáforas* en donde se propone considerar el océano como un espacio cultural, literario e histórico.

Mariana Rosetti es doctora en Letras (Universidad de Buenos Aires), investigadora posdoctoral del Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes e investigadora del Instituto de Literatura Hispanoamericana (Universidad de Buenos Aires). Ha sido becaria doctoral y posdoctoral de CONICET. En 2014 fue becaria PROMAI con una estancia de investigación en la UNAM (México) y en 2019 realizó una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Publicó numerosos artículos sobre la figura del letrado colonial y la literatura novohispana en revistas académicas prestigiosas. Dictó y dicta seminarios de posgrado sobre oficios intelectuales en el siglo XIX latinoamericano en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en la Maestría de Literaturas Española y Latinoamericana y el Doctorado de Humanidades de la Universidad de Buenos Aires y en la Maestría en Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes. Sus últimas publicaciones han sido “La restitución de la narrativa americana en la escritura de Servando Teresa de Mier” en el dossier *El archivo colonial revisitado*, coordinado y presentado por las Dras. Beatriz Colombi y Valeria Añón, revista *Orbis Tertius*, vol. 26, nº 34 de 2021, y “Servando Teresa de Mier y la escritura de la historia de la revolución. Usos políticos del criollismo”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, nº 109, enero-abril 2021.

David M. Solodkow es profesor asociado de Literatura Latinoamericana (Departamento de Humanidades y Literatura) y exdirector del Centro de Investigación y Creación (CIC) de la Facultad de Artes y Humanidades en la Universidad de los Andes. Es autor de *Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población. Luis López de Mesa y*

el ensayo biopolítico en Colombia (Bogotá, Ediciones Uniandes, 2022); *Ficción biopolítica y eugenesia en el Martín Fierro* (Ediciones Uniandes, 2014); *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América* (Siglo XVI) (Iberoamericana/Vervuert, 2014). Es coeditor de *Emiliano Zapata: 100 años, 100 fotos / Emiliano Zapata: 100 years, 100 photographs,* con Carlos A. Jáuregui y Karina Herazo (Universidad de los Andes y Casasola México, 2022); *Sujetos múltiples. Colonialidad, indigenismo y feminismo. Homenaje a Betty Osorio*, con Carolina Alzate Cadavid (Ediciones Uniandes, 2014); *Perspectivas sobre el Renacimiento y el Barroco* (Ediciones Uniandes, 2011); y *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglos XVI al XIX)* , con Juan Vitulli (Buenos Aires, Corregidor, 2009).

Sergio Ángel Vásquez Galicia es doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. "Medalla Alfonso Caso" en 2018. Realizó su estancia posdoctoral en el Posgrado en Historiografía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco (2015-2016). Es profesor del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde imparte el curso "Introducción a la cultura náhuatl" y el seminario "Fuentes y temas de cultura náhuatl". Es especialista en cultura e historiografía de tradición náhuatl. Sus estudios se centran en las obras de Diego Durán, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Diego Muñoz Camargo y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Sus proyectos de investigación recientes están enfocados en la edición de las obras históricas de Alva Ixtlilxóchitl y la educación femenina entre los nahuas. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "'¿Quién destruirá los cimientos del cielo?'. La conquista vista por los mexicas" (*La Bola. Revista de Divulgación de la Historia*, vol. 3, nº 12, 2021); "Reseña: Miguel Pastrana Flores. *Historias de la Conquista. Aspecto de la historiografía de tradición náhuatl*" (*Korpus 21*, vol. 1, nº 1, pp. 165-169, 2021); y "Los indios de Nuevo Mundo en el esquema cristiano de la historia universal según fray Diego Durán" (*Revista de Historia de América*, nº 158, pp. 13-40, 2020).

Susana Zanetti (1993-2013) fue una profesora, editora, ensayista y crítica literaria argentina, especializada en literatura latinoamericana. Fue profesora de Literatura Latinoamericana en las Universidades de La Plata y Buenos Aires (Argentina) y formó generaciones de latinoamericanistas en el continente. Como editora, formó parte del Centro Editor de América Latina y de Eudeba, donde desarrolló planes de colecciones populares de la literatura argentina y latinoamericana. Profesora emérita de Universidad Nacional de La Plata, entre sus libros se cuentan *La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina* (Beatriz Viterbo, 2002), *Leer en América Latina* (compilado por Mónica Marinone; El Otro, el Mismo, 2004); y la edición de las crónicas de Rubén Darío en *La Nación* de Buenos Aires (2004).

En 2021 se cumplieron 500 años de la caída de México-Tenochtitlan, hito que marca, en el discurso histórico, artístico, literario, social, la conquista del centro de México. Este libro se inserta en el debate abierto por las conmemoraciones y las disputas críticas que se han venido desplegando internacionalmente desde mediados de la década pasada, y lo hace con una perspectiva latinoamericanista y situada. Orientado tanto a un lector especializado como a un público más amplio, este volumen entrelaza lecturas clásicas, aproximaciones renovadoras a la conquista de México, y reflexiones en torno a otros discursos y representaciones (visuales, materiales, arquitectónicas) que han marcado los modos en que este acontecimiento y sus imágenes han sido interpretados. Así, *500 años de la conquista de México: resistencias y apropiaciones* revisita un pasado para intervenir hoy, a la par que configura redes de investigadores que, a lo largo del continente, piensan la conquista de México y sus discursos en el marco más amplio de la experiencia colonial. Se trata de sacar del ámbito nacionalista o coyuntural esta efeméride para expandirla a la cultura latinoamericana toda.

